

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Král Abímelek: Výklad Sd 9

The king Abimelech: An interpretation of Book of Judges 9

Diplomová práce

Vedoucí práce:

doc. Mgr. Jiří Beneš, Th.D.

Autor:

Radka Fabiánová

Praha 2015

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala panu doc. Mgr. Jiřímu Benešovi, Th.D. za vedení mé diplomové práce a za řadu podnětných připomínek k obsahu i formální stránce práce. Dále bych ráda poděkovala členům své rodiny a přátelům, kteří mi byli velkou oporou. Největší dík však patří mému partnerovi Petrovi a dceři Doubravce za trpělivost.

„Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem ‚Král Abímelek: výklad Sd 9‘ napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V Hradci Králové dne 26. dubna 2015

Radka Fabiánová

Anotace:

Úkolem diplomové práce „Kráľ Abímelek: Výklad Sd 9“ je analyzovat biblický text Sd 9. Čtenář je krátce uveden do problematiky knihy Soudců, do které analyzovaný text patří. V první kapitole je také stručně shrnuto dosavadní bádání. Dále jsou popsány některé synchronní metody, které jsou pak využity v samotné analýze. Hlavní část textu se věnuje výkladu Sd 9. Postupně je čtenář seznámen s formou, obsahem a výkladem jednotlivých veršů. Vše směřuje k závěru práce, který shrnuje, co se pomocí analýzy podařilo zjistit. Dále je nabídnuto, co si ze zkoumaného textu může odnést současný čtenář Bible.

Annotation:

The goal of this thesis „The king Abimelek: interpretation of Judges 9“ is to analyse biblical text Judges 9. Reader is first introduced to the topic of the Book of Judges, to which the analysed text belongs. In first chapter the state of present research is briefly summarized. Synchronic method, used in the analysis, are being described later in the thesis. Main part of the thesis deals with the interpretation of Judges 9. Step by step a reader is introduced to a form, content and interpretation of particular verses. All graduates to the conclusion of the thesis, which summarizes, what was found out using the analysis. At the end of the conclusion is a recommendation, what a nowadays reader of Bible can gain from the studied text.

Klíčová slova:

Abímelek, Gedeón, Jótamova bajka, starozákonní narativ, synchronní metoda, kniha Soudců

Keywords:

Abimelech, Gideon, Jotham's fable, Old Testament's narrativ, synchronic method, Book of Judges

Seznam použitých zkratek

Označení biblických knih odpovídá použitým zkratkám v Českém ekumenickém překladu Bible.

Další zkratky

aj. - a jiné

cit. - citace

např. - například

NZ - Nový zákon

n. l. - náš letopočet/ našeho letopočtu

p. - page

pol. - polovina/ polovině

př. - před

roč. - ročník

s. - strana

stol. - století

SZ - Starý zákon

v. - verš/ verše

vol. - volume

vyd. - vydání

ČEP - Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad.

Obsah

Obsah	6
ÚVOD	7
1 Kniha Soudců a shrnutí dosavadního bádání	9
2 Synchronní analýza	12
2.1 Navrhované členění textu s přihlédnutím k tradičnímu židovskému dělení	13
3 Výklad Sd 8,29–9,57	15
3.1 Sd 8,29	15
3.2 Sd 8,30	16
3.3 Sd 8,31-32	18
3.4 Sd 8,33-35	22
3.5 Sd 9,1-3	27
3.6 Sd 9,4-5	30
3.7 Sd 9,6	31
3.8 Sd 9,7	33
3.9 Sd 9,8-9	36
3.10 Sd 9,10-13	37
3.11 Sd 9,14-15	38
3.12 Sd 9,16-17	42
3.13 Sd 9,18-21	44
3.14 Sd 9,22	45
3.15 Sd 9,23	47
3.16 Sd 9,24	48
3.17 Sd 9,25-26	49
3.18 Sd 9,27-28	52
3.19 Sd 9,29	54
3.20 Sd 9,30-33	56
3.21 Sd 9,34-37	58
3.22 Sd 9,38-41	61
3.23 Sd 9,42-45	62
3.24 Sd 9,46-49	64
3.25 Sd 9,50-54	66
3.26 Sd 9,55	69
3.27 Sd 9,56-57	71
ZÁVĚR	73

ÚVOD

Téma diplomové práce jsem si vybrala z důvodu svého zaměření na studium starozákonní biblistiky. Rozhodla jsem se věnovat výkladu kapitoly Sd 9, která není badateli příliš reflektována. V českém badatelském prostředí stojí Abímelek ve stínu oblíbenějšího Gedeóna. Abímelekův narativ vyvolává řadu otázek, na které nelze jednoznačně odpovědět. Příběh je také velmi poutavý a je do něj vložena i poetická pasáž.

Pod vlivem historicko-kritických metod se můžeme ptát po historii textu nebo se snažit analyzovat jednotlivé prameny a vrstvy textu. Současného čtenáře¹ spíše zajímá záměr vypravěče² a jaké ponaučení si může promítnout do běžného života. Ve své práci se zaměřuji na výklad pomocí některých synchronních metod, přesto zůstávají některé vypravěčovy záměry dvojznačné nebo nejasné.

Příběh o Abímelekovi tedy čtenáře zaujme, ale s některými tématy si neví rady. Mezi nejpalčivější otázky, které si čtenář může položit, patří, zda text kritizuje monarchii obecně, a vznikal tedy v exilní nebo poexilní době, nebo zda kritizuje pouze Abímelekův způsob panování. Tvoří Abímelekův narativ jeden celek s Gedeónovým příběhem? Proč se na některých místech v textu mluví o Izraelcích a jinde o šekemských občanech? Jakou funkci má v příběhu Jótamova bajka a nekolovala původně samostatně? Proč se v příběhu téměř nemluví o Bohu? Proč je vůbec mezi příběhy o soudcích vložen příběh o králi? Tím výčet otázek nekončí. Odpovědi na některé z nich najdete v samotné analýze textu a v závěru. Ne všechny otázky se však pomocí synchronních metod dají zodpovědět, proto občas využívám i poznatky z diachronních přístupů. Na některé otázky pak neexistuje jednoznačná odpověď, tam jsou čtenáři této práce nabídnuty všechny alternativy.

V první kapitole stručně shrnuji dosavadní bádání zabývající se knihou Soudců. Není mým záměrem podat vyčerpávající přehled badatelů, jejich metod a závěrů. Spíše shrnuji, jaké poznatky by měl mít čtenář o knize Soudců a která tvrzení jsou dnes obecně uznávaná. Podrobný přehled by pro tuto práci nebyl přínosem. V druhé kapitole se věnuji úvodu do synchronních metod, které v analýze používám. Stejně tak popis metod není vyčerpávající, to však není mým záměrem. Nabízím také možnost dělení textu, které se odráží od tradičního židovského členění. Ani v samotné analýze nevyužívám všech synchronních postupů. Vyčerpávající synchronní analýza by přesáhla rozsah této práce. Přínos své práce tedy vidím i v možnosti na ni navázat a věnovat se nastolenému tématu ještě více do hloubky.

¹ Čtenářem označuji osoby, kterým je daný text určen.

² Vypravěčem označuji všechny elementy, které se na utváření textu podílely. Tento pojem tedy zahrnuje první tradenty stejně jako konečné redaktory textu, kteří narativ upravili do jeho konečné podoby.

Třetí kapitola je pak nejrozsáhlejší a věnuje se samotnému výkladu Abímelekova narativu. Rozhodla jsem se postupovat verš po verši, tak jak ke čtenáři vypravěč postupně promlouvá. Pokud verš obsahuje velké množství zkoumané látky, věnuji se mu samostatně. Jindy analyzuji oddíl veršů, které spolu souvisejí a tvoří uzavřený celek. Vycházím z hebrejského textu, ale vlastní překlad uvádím jen tam, kde nesouhlasím s Českým ekumenickým překladem a tam, kde je to nosné pro výklad.

1 Kniha Soudců a shrnutí dosavadního bádání

Kniha Soudců, hebrejsky שופטים, se řadí mezi prorocké knihy.³ Kniha odvodila svůj název od hlavních postav, které jsou označeni substantivem kořene שפט, což se nejčastěji překládá jako „soudit“.⁴ Obsahově kniha vypráví o období obsazování kenaánské země Izraelem. Teologické poselství knihy pak poukazuje na dvě témata. První otázka, kterou se kniha Soudců zabývá, je, zda je Boží milost podmíněna Zákonem nebo je bezpodmínečná. Kniha Soudců v odpovědi není jednotná, souhlasí s oběma možnostmi.⁵ Abímelekův narativ pak představuje odstrašující příklad, kterým vypravěč nabádá k věrnosti Hospodinu. Kloní se tedy k tvrzení, že Boží milost je podmíněna Zákonem. Druhým teologickým tématem je Boží vláda nad jeho lidem.⁶ Nepochybně i touto otázkou se Abímelekův narativ zabývá.

V první polovině 20. století se badatelé věnovali hlavně historicko-kritickým metodám, které se zabývaly historií textu. Někteří zastánci Wellhausenovy pramenné hypotézy Pentateuchu se snažili odhalit stejné prameny i v knihách Jozue a Soudců. Vznikl by pak Hexateuch nebo dokonce Heptateuch.⁷ Tyto teorie vymizely v roce 1943, kdy Noth poprvé zveřejnil hypotézu, že kniha Deuteronomium po knihy Královské tvoří jedno teologické, literární a historické dílo a že mají stejného autora. Tento celek se označuje jako Deuteronomistická historie.⁸ Noth o knize Soudců tvrdí, že se jedná o spojení dvou dřívějších literárních celků. První celek tvoří vyprávění o kmenových hrdinech (velcí soudci), kterým je v knize věnován větší prostor. Druhý celek představuje seznam menších soudců, o kterých se čtenář dozvídá méně informací. Noth dále identifikoval řadu pasáží jako dodatky, které do Deuteronomistického dějinného díla přidali pozdější redaktoři. Například Sd 17–20 pokládal za pozdější dodatek, protože působí velmi protikrálovským dojmem.⁹

Podrobení knihy Soudců historicko-kritickým metodám přineslo řadu závěrů. Období, ve kterém se příběhy soudců odehrávají, je poměrně problematicky uchopitelné. Můžeme ho označit jako biblickou „dobu temna“. Kmeny se usazovaly na izraelském území a sváděly bitvy s místním (kenaánským) obyvatelstvem, které bylo rozprostřeno do městských států. Jednalo se o dlouhodobý proces, protože Izraelci jen těžko hájili získaná území. Izrael

³ Křesťané ji řadí mezi tzv. Historické knihy.

⁴ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. 4. vyd. Praha: Kalich, 2006. 188 s. ISBN 80-7017-029-8. S. 172 – 173.

⁵ DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. 2. vyd. Přeložil Pavel Štička. Praha: Návrat domů, c2011, 450 s. ISBN 978-80-7255-244-3. S. 116.

⁶ DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. S. 116 – 117.

⁷ DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. S. 111.

⁸ WONG, Gregory T. *Compositional strategy of the book of Judges: an inductive, rhetorical study*. Leiden: Brill, 2006, xii, 287 s. ISBN 90-04-15086-2. S. 2-3.

⁹ DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. S. 111 – 121.

fungoval jako amfiktyonie. Politicky byly jednotlivé kmeny autonomní, ale spojovala je úcta ke stejnému sakrálnímu předmětu (Hospodinova schrána smlouvy). V případě nebezpečí byl pak povolán hrdina, který stanul v čele amfiktyonie a některé kmeny dočasně sjednotil za účelem vysvobození od nepřítele. Soudci tedy představovali charismatické jedince ve funkci vojenského vůdce a kmenového náčelníka.¹⁰ Soudci mohli také působit ve stejnou dobu, ale na jiném místě. Vypravěč je pak chronologicky seřadil a současné události tak rozkládá na časově postupné události. Období soudců končí kolem roku 1050 př. n. l., v době vzniku Izraelského království.¹¹

Pozdější badatelé, kteří z Nothovi hypotézy vycházeli, se zabývali hledáním redakčních vrstev. Všechny tyto teorie vycházely z předpokladu, že kniha Soudců je složena z různých pramenů nebo vrstev, které se od sebe liší ideologií i slovní zásobou, protože vznikaly v různé době. Crossovi jako kritérium k odhalování různých vrstev textu sloužil postoj k monarchii. Vznik pasáží s bezpodmínečným zaslíbením kladl do období před exilem. Některé části knihy Soudců tedy patrně vznikly v optimistické době krále Jošiáše. Zatímco pasáže zdůrazňující podmíněnost zaslíbení vznikaly zřejmě v exilu, kdy bylo zřejmé, že experiment království skončil špatně.¹² Nelze jednoznačně zařadit Abímelekův narativ do poexilní redakce, protože není zcela zřejmé, zda se jedná o obecně protimonarchistický text nebo je kritizován pouze Abímelekův způsob vládnutí.

Moderní bádání, jehož počátky se kládou do 60. a 70. let 20. století, ustoupilo od diachronních metod a začalo se zabývat textem v jeho dochované podobě. Řada badatelů zanevřela na historicko-kritické metody pro záplavu hypotéz, které nebyly využitelné v praxi a začali se zabývat literární stránkou textu a tím, co může text přinést současnému věřícímu člověku.¹³ Proti fragmentaci knihy Soudců se ozval například J. P. U. Lilley. Zabýval se literární a stylistickou strukturou knihy Soudců. Místo zažitého tvrzení, že se v knize Soudců cyklicky opakuje motiv hřích – útlak – vysvobození, nabízí možnost vnímat v knize Soudců progresivně se zhoršující strukturu, kterou lze znázornit sestupující spirálou.¹⁴ Gedeónův a Abímelekův narativ se nachází uprostřed spirály. Gedeón je vnímán pozitivně, ale na sklonku života se dopustil několika morálních poklesků. Abímelekův narativ pak předjímá prudké zhoršování charakterů soudců. L. R. Kleinová zase vyzdvihuje ironii, která prostupuje celou

¹⁰ DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. S. 112.

¹¹ *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad*. Přeložily Ekumenické komise pro Starý a Nový zákon. Praha: Česká biblická společnost, 1985. 1387 s. ISBN neuvedeno. S. 236.

¹² WONG, Gregory T. *Compositional strategy of the book of Judges*. S. 4 – 10.

¹³ OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2001, 261 s. ISBN 80-7021-518-6. S. 93.

¹⁴ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary. Volume 8, Judges*. Nashville: Nelson, 2009, xcii, 537 s. ISBN 978-0-8499-0207-9. str. ii.

knihou.¹⁵ Abímelekův narativ je přímo protkán ironií.

Na literární struktuře knihy Soudců se většina badatelů shoduje. R. Polzin rozeznává kapitoly Sd 1 a Sd 19 – 21 jako záměrné rámování širšího příběhu.¹⁶ D. W. Gooding přichází s dělením, se kterým v podstatě všichni badatelé souhlasí:

Sd 1,1 – 2,5 – první část úvodu

Sd 2,6 - 3,6 – druhá část úvodu

Sd 3,7 – 16,31 - hlavní část

Sd 17 – 18 – první část závěru

Sd 19 – 21 – druhá část závěru

Dále se badatelé shodují na schématu, které sleduje postupné zhoršování Izraele po sociální, politické, morální a náboženské stránce. Vyzdvihují autora pro komplexní strukturu, elegantní užití literárních figur, komplikované charaktery a zápletky a skvělé využití ironie.¹⁷ Vzhledem k velkému počtu ženských postav inspirovala kniha Soudců k feministickým výkladům.¹⁸ Abímelekův narativ zmiňuje hned dvě ženské postavy. Jedná se o Abímelekovu matku, která sice nevystupuje v žádné scéně příběhu, ale ovlivňuje Abímelekovu pozici vůči šekemským občanům. Druhým ženským charakterem je anonymní žena, která Abímeleka zabíjí svržením mlýnského kamene.

¹⁵ DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. S. 113.

¹⁶ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. ii.

¹⁷ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. ivii.

¹⁸ MCCANN, J. *Judges*. Louisville, Kentucky: John Knox, c2002, x, 146 s. ISBN 0-8042-3107-9. S. 21 - 22.

2 Synchronní analýza

Velkou část své diplomové práce věnuji některým postupům synchronní analýzy. V krátkém úvodu se pokusím shrnout hlavní zásady metod, které synchronní analýza využívá. Ta přistupuje k textu v jeho konečné podobě. Badatele, který si pro svůj výklad tuto analýzu zvolí, nezajímá historie textu. Respektive nenechává se při výkladu historií textu ovlivnit. Vidí text jako strukturovanou koherentní veličinu. Nejedná se ale o uzavřený systém, konkrétní text stojí ve vztahu i k ostatním textům. Například čtenář Sd 9 by určitě neměl přehlédnout narativ Abímelekova otce Gedeóna, o němž se mnozí badatelé domnívají, že tvoří s narativem o Abímelekovi jeden celek.¹⁹ Některá slova či slovní spojení (symboly, čísla, jména, místa aj.) se pak dají vysvětlit v kontextu celého Starého zákona nebo celé Bible.

Základem synchronní analýzy je pozorné a vnímavé čtení, rozebrání textu do posledního slova. Pod pojmem synchronní analýza se samozřejmě skrývá řada kroků (metod), které je potřeba k jejímu vytvoření učinit. Tyto kroky pak lze dělit ještě na menší postupy. Pokud však chceme podat vyčerpávající výklad, sáhneme i po diachronních metodách a necháme na sebe promluvit i historii textu.²⁰ Některá místa v textu pak lze vnímat úplně jinak. Ve své diplomové práci budu tedy postupovat metodou synchronní analýzy, ale vypíchnu i některé zajímavé informace, které spadají spíše pod diachronní analýzu nebo jsou tématem moderních postupů. Neměli bychom opomenout, že existují dvě verze Sd 9. Jedna se nachází v masoretském textu a druhá v řecké *Septuagintě*²¹, tou se však budu zabývat jen okrajově v poznámkách.

Synchronní analýzu lze rozdělit na několik kroků: syntax²², sémantickou²³ analýzu, narativní analýzu, pragmatickou analýzu, analýzu pramenů aj. Je potřeba stručně vysvětlit některé pojmy a jaké konkrétní postupy si pod nimi představit. Každý člověk má svou specifickou slovní zásobu, to platí i pro biblického vypravěče, kterého jeho slovní zásoba charakterizuje. Každý využívá trochu jiná pravidla a vzorce jazyka, sděluje jiným způsobem. Prakticky to znamená, že čtenář v textu hledá odchylky od již užitých slovní zásoby. Například si rozebere neobvyklý kořen slova označující stejnou věc, která se v textu vyskytovala už

¹⁹ BOLING, G. Robert. *Judges*. 1st ed. New York: Doubleday, 1985, xxi, 338 s. ISBN 0-385-01029-x. S. 55 – 56.

²⁰ POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006, 508 s. ISBN 80-7021-779-0. S. 174.

²¹ Z latinského *septuaginta* přeložíme jako sedmdesát (odtud často označovaná pouze římskou číslicí LXX nebo řeckým O'). Jedná se o předkřesťanský překlad Starého zákona do řečtiny (koiné) a vůbec nejstarší zachovalý překlad Starého zákona. Pro biblického badatele je Septuaginta významná hlavně jako dochovaná alternativa k masoretskému textu.

²² Lingvistická disciplína, která se zabývá vztahy mezi slovy ve větě.

²³ Nauka o významu a změnách významu jazykových jednotek nebo-li významosloví.

dříve. Čtenář důkladně sleduje, v jakém tvaru (vidu, kmeni apod.) jsou použita slovesa. Například imperativ může zdůrazňovat apelující charakter sdělení. Nebo naopak sleduje frekventovaná slova, jejichž četností v textu na ně chce vypravěč položit důraz. Hledá různé nelogičnosti a nepravidelnosti ve slohu a stylu textu, narušení daných schémat. Čtenář využívá slovníku, aby odhalil všechny možnosti překladu, které se mnohdy liší od zažitého. Všímá si ironie, personifikace, parabol, přímých řečí, změn témat, místa a času děje, nových postav aj. Čtenář se snaží určit hlavní a vedlejší postavy a také hlavní a vedlejší motivy zkoumaného textu. Sledujeme změnu postav na scéně, místa, času, tématu a děje, která vždy znamená určitý posun ve výstavbě textu a ve sdělení, které text nese.

Výčet jednotlivých badatelových kroků není vyčerpávající, ale to zásadní bylo řečeno. Z důkladně prozkoumaného textu pak lze vyvodit záměr vypravěče a hlavní téma celého narativu. Z toho všeho vyplývá, že text je potřeba zkoumat v originálním jazyce. Překlady, ač sebezpřesnější, mohou zavádět. Některá místa, která by v doslovném překladu nezněla dobře nebo nedávala smysl, mohou být do překládaného jazyka pozměněna.

2.1 Navrhované členění textu s přihlédnutím k tradičnímu židovskému dělení

Rozeznání struktury textu jistě spadá do synchronní analýzy. Badatel by měl postupovat od formy k obsahu.

Narativ o Abímelekovi je obsahem celé deváté kapitoly knihy Soudců. Navazuje na osmou kapitolu, která vypráví příběh jeho otce Gedeóna. Desátá kapitola pak velmi stručně zmiňuje malého soudce Tólu a Jaíra a na Abímelekův narativ navazuje jen chronologicky. Tito soudci nejsou s Abímelekem v žádném příbuzenském vztahu. O jejich působení se z textu mnoho nedozvíme, rozhodně ne nic, co by je spojovalo s Abímelekem.

Gedeónův narativ, který se rozkládá v kapitolách 6 až 8, však někteří badatelé spojují s příběhem o Abímelekovi. Důkazům, které hrají pro nebo proti sjednocování těchto dvou příběhů, se budu věnovat v samotné analýze. Problematické jsou také poslední verše osmé kapitoly, které někteří badatelé řadí až k Abímelekovu příběhu. K tomuto tvrzení se přikláním.

Křesťanské dělení textu na kapitoly a verše pochází ze středověku a často nekoresponduje s tradičním židovským dělením textu pomocí *petuchy*²⁴ a *setumy*²⁵. V textu, kterým se zabývám, však tyto značky v zásadě odpovídají členění na jednotlivé scény, které

²⁴ Otevřený oddíl

²⁵ Uzavřený oddíl

na sebe navazují. V případě Abímelekova narativu například *petucha* odděluje text ve stejném místě, kde leží začátek Sd 9. V navrhovaném členění textu nahlížím, jak k tradičnímu židovskému dělení, tak ke křesťanskému dělení, tak jak je uplatněno například v ČEP. Neopomím ani dělení na jednotlivé epizody nebo scény, které vyvstane, když na danou kapitolu nahlížíme jako na běžnou narativní literaturu (například vstup nové postavy na scénu nebo změna místa, kde se příběh odehrává).

Navrhované dělení:

- Úvod (Sd 8,29–35)
- Abímelek se zmocňuje vlády (Sd 9,1–6)
- Jótamova přímá řeč (Sd 9,7–21)
 - Jótamova bajka (Sd 9,7–15a)
 - Jótamova kletba (Sd 9,15b–21)
- Naplnění Jótamových slov (Sd 9,22–57)
 - Úvod (Sd 9,22)
 - Seslání zlého ducha (Sd 9,23–25)
 - Gaalova epizoda (Sd 9,26–41)
 - Dobytí Šekemu (Sd 9,42–45)
 - Dobytí šekemské věže (Sd 9,46–49)
 - Dobývání Tebesu (Sd 9,50–55)
- Závěr (Sd 9,56–57)

3 Výklad Sd 8,29–9,57

3.1 Sd 8,29

Jerubaal, syn Jóašův, pak odešel a usadil se ve svém domě.

Někteří badatelé začátek příběhu vidí už v Sd 8,29²⁶, a proto jsou závěrečné verše Sd 8 zahrnuty ve výkladu. Text je zde oddělen *petuchou*. Děj se zpomaluje, Gedeón se usazuje ve svém domě. Čtenář se tedy dozvídá, co nastalo po válce, kterou Gedeón vedl proti Midjáncům.

V rámci synchronní analýzy je potřeba se zabývat i výkladem jednotlivých jmen. Nabízí se otázka, zda má vůbec smysl biblická jména překládat a posléze vykládat. Dnes se jména dávají především podle vkusu nebo po předcích. Ve starověku, kdy Bible vznikala, bylo jméno nositele jakýmsi znamením nebo dokonce šifrou. Jméno mohlo o svém nositeli prozradit řadu věcí. Latina to vyjadřuje slovním spojením *nomen – omen*, které lze doslovně přeložit jako „jméno je znamení“. Biblická jména by tedy měla být vnímána jako součást textu a neměla by být opomíjena při výkladu.²⁷

V knize Soudců je věnován velký prostor postavě Abímelekova otce. V jeho vlastním narativu a v příběhu Abímeleka je označován dvěma jmény. Text naznačuje, že tato postava se původně jmenovala Jerubaal z kořene רבב, což by se z hebrejštiny přeložilo jako „být četný, být mnohý“. Jedná se tedy o vyznavačské jméno, které by se dalo přeložit jako výzva: „Ať rozmnoží Baal!“. Druhé jméno, užívané častěji a hlavně v Sd 6 až Sd 8, je Gedeón. Na první jméno reaguje. Kořen גרע označuje různorodou destrukční činnost „usekat, zlomit, ostříhat“ v *pielu* pak: „podseknout, pokácet“ (modlu).²⁸ Protože jméno Jerubaal mohlo vyvolávat nežádoucí souvislosti, bylo pravděpodobně přeznačeno odvozením od kořene ריב, který se překládá jako „mít spor“ (s Baalem).²⁹ S tímto předporozuměním budeme ke jménu přistupovat.

Jméno Jerubaal se poprvé objevuje v Sd 6,32 a Gedeóna tak nazývá jeho otec Joáš po konfliktu s muži města (Ofra). Třenice byla vyvolána poté, co Gedeón rozbořil Baalův oltář. Podruhé se nalézá na začátku sedmé kapitoly, kde jeho užití působí jako připomínka jména,

²⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism: a theological reading of the Gideon-Abimelech narrative*. London: Sheffield Academic Press, c2001, 320 s. ISBN 1-84127-200-0. S. 182 – 185.

²⁷ HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. 1. vyd. Praha: Advent-Orion, 2003, 630 s. ISBN 80-7172-865-9. S. 7 – 9.

²⁸ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. 4. vyd. Praha: Kalich, 2006. 188 s. ISBN 80-7017-029-8. S. 33.

²⁹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 154.

ale vypravěč se v dalším vyprávění vrací ke jménu Gedeón a s označením Jerubaal se dál čtenář setkává až v Abímelekově narativu. Většinou však už nestojí samostatně. V Sd 8,29 je ke jménu připojena specifikace jeho otce. V Sd 8,35 jsou pak užita obě jména Abímelekova otce naráz. Čtenáři je tedy připomenuto, o koho se jedná a označení Jerubaal pak působí spíše jako přízvisko. V Abímelekově narativu vypravěč častěji užívá jméno Jerubaal než Gedeón. Vzhledem k tomu, že se jedná převážně o užití v Jótamově přímé řeči nebo v řeči jiné postavy, můžeme mluvit o záměru. Vypravěč volbou Jerubaalova jména zřejmě naznačuje, že příběh bude rozvíjet i protibaalovskou rovinu.³⁰

3.2 Sd 8,30

Gedeón měl sedmdesát synů, kteří vzešli z jeho beder; měl totiž mnoho žen.

Vypravěč nyní používá jméno Gedeón. Výklad jména je k dispozici v předchozí kapitole. Jméno Jerubaal je pravděpodobně užito z tendenčních důvodů („Baalobjec“), čtenáři je tedy častějším jménem Gedeón připomenuto, o koho se jedná.

Biblická čísla také nesou symbolickou hodnotu. Izrael a většina jeho blízkovýchodních sousedů ve starozákonní době využíval desítkovou číselnou soustavu. Ve Starém zákoně jsou čísla vypsaná slovy. Zapisování čísel pomocí hebrejské abecedy (např. alef = jedna) vzniklo až pod řeckým vlivem nebo aspoň v době řeckého vlivu. Ne vždy čísla označují konkrétní počet. Pokud se jedná o nízké číslo (zpravidla jedna až pět) lze z kontextu vycítit, že by byl vhodnější překlad „několik“ nebo „pár“ (např. 1Kr 17,12). Číslice deset by se pak na několika místech přeložila spíše jako „mnohokrát“ (např. Gn 31,7) atd.³¹

Číslo sedmdesát často souvisí s tím, jak Hospodin spravuje svět. Například po potopě byla země obydlena sedmdesáti potomky Noeho (Gn 10), Bůh stanovil sedmdesát týdnů jako období, kdy mělo dojít k vykoupení (Da 9,24) apod.³² V rozebíraném textu se však nesetkáváme se sedmdesátkou v souvislosti s Bohem, ale s člověkem.

Také lze uvažovat, že sedmdesát rovná se sedm krát deset. Pak je třeba si vyložit tato dvě čísla. Jedná se o symbol velkého (deset) uzavřeného (sedm) počtu. Se sedmičkou se čtenář setkává hned na začátku Starého zákona, kde Bůh tvoří svět v šesti dnech a sedmý den odpočívá (Gn 2,3). Nejen Izraelci, ale všemi blízkovýchodními starověkými národy, byla

³⁰ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 188 – 189.

³¹ LÉON-DUFOUR, Xavier. *Slovník biblické teologie*. Vyd. 2. Praha: Academia, 2003, 658 s. ISBN 80-200-1127-7. S. 326 – 327.

³² DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. 2. vyd. Přeložil Alena Koželuhová. Praha: Návrat domů, c2009, xvii, 1243 s. ISBN 978-80-7255-193-4. S. 137.

sedmička považována za symbol něčeho uzavřeného, souvisejícího s dokončením, naplněním a dokonalostí.³³ Pokud se tedy jedná o masovou vraždu Jerubaalových synů, vypravěč chtěl možná naznačit, že byli vyvražděni skutečně všichni. Respektive Abímelek a jeho souputníci se domnívali, že vyvraždili všechny. Čtenář se samozřejmě posléze dozvídá, že Jótam jako jediný přežil.

V samotné knize Soudců se stejné číslo nachází ještě jednou a to hned v první kapitole, tedy v úvodu celé knihy Soudců. Epizoda popisovaná v Sd 1,4 – 6 má mnoho styčných ploch s Abímelekovým narativem. Čtenář se dozvídá o pobití Kenaánců a Perizejců kmeny Juda a Šimeón v Bezeku. Dočítá se také, že Adoní-bezek³⁴ utekl, bratři ho však dostihli a uťali mu palce na rukou i u nohou. Adoní-bezek doznává: „*Sedmdesát králů s uťatými palci na rukou i u nohou sbíralo drobtý pod mým stolem. Jak jsem činíval, tak mi Bůh odplatil.*“ (Sd 1,7). Na první pohled je zřetelná podobnost osudu Adoní-bezeka a Abímeleka – oba panovníci vládli na úkor někoho jiného a oba za to byli potrestáni. Došlo k zadostiučinění.³⁵ Oběti obou panovníků tvořila nějaká vyšší a vládnoucí vrstva. V Sd 9,2 jsou Abímelekovi bratři popsáni jako potenciální vladaři. I oba agresori patří do této vládnoucí třídy, i když o Adoní-bezekovi není nikde explicitně řečeno, že je מלך.³⁶ Sedmdesátka tedy odkazuje na podobný osud a prozrazuje čtenáři jedno z témat celého narativu. Tím tématem je zadostiučinění – něco bude řečeno a to se také stane. Hospodin nastolí spravedlnost.

Se skupinou sedmdesáti mužů se lze setkat také v Ex 24,1 a Nu 11,16. V obou případech Hospodin vyzývá k jmenování sedmdesáti starších, kteří přebírají část povinností ve správě nad izraelským lidem. O malém soudci Abdónovi se v krátké zprávě čtenář dozvídá pouze o jeho potomcích, kteří jezdili na sedmdesáti oslech a i král Achab měl radu tvořenou sedmdesáti syny. Ve všech těchto příkladech se hovoří o vládnoucí vrstvě. I Gn 46,27 se čtenář dozvídá, že všech duší domu Jákobova, které vešly do Egypta, bylo sedmdesát. Vidíme, že číslo sedmdesát je velmi často spojeno se syny nějakého významného jedince nebo se jedná o skupinu sedmdesáti privilegovaných jedinců, o jakýsi správní orgán o sedmdesáti členech.

Užití sedmdesátky v tomto verši může také podpořit domněnku, že už zde se jedná o začátek Abímelekova narativu a ne konec Gedeónova. Pro Gedeónův příběh totiž toto číslo není vůbec důležité, zato v Abímelekově příběhu se objevuje hned sedmkrát (8,30; 9,2; 9,4; 9,5; 9,18; 9,24; 9,56). Nejčastěji se pojí právě s označením počtu Gedeónových vyvražděných

³³ LÉON-DUFOUR, Xavier. *Slovník biblické teologie*. S. 326 – 327.

³⁴ Slovní spojení Adoní-bezek ČEP nepřekládá. Stejně jako většina překladů vychází z Joz 1,1, kde se čtenář setkává s Adoní-sedekem, králem Jeruzaléma, a považuje slovní spojení za jméno. Někteří badatelé se však domnívají, že se jedná spíše o titul (princ, kralevic, panovník) a Bezek je místo, kterému daná osoba vládne.

³⁵ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 55.

³⁶ WONG, Gregory T. *Compositional strategy of the book of Judges*. S. 204.

synů, který je neustále dokola opakován.³⁷

Třicátý verš obsahuje také ustálené biblické spojení „vzejít z beder“. V původním slova smyslu podstatné jméno kořene ירר označovalo „část stehna poblíž pohlavního údu“ (klín).³⁸ Jinde v Bibli pak tento výraz lze chápat tak jako dnes (bedra, oblast ledvin).³⁹ Velmi často je toto slovní spojení použito v souvislosti s potomstvím (Gn 35,11; 1Kr 8,19), přeneseně pak v souvislosti s přísahou, kdy je potomstvo dáno všanc při nedodržení přísahy, jedná se tedy o jednu z nejvýznamnějších přísah (Gn 24,2).

Verš je zakončen konstatováním jednoho z Gedeónových prohřešků, kterých se hlavně na konci svého života dopustil. Přesto je Gedeón čtenářem vnímán pozitivně. Mnohoženství nebylo ve starozákonní době nic neobvyklého, ale izraelští vůdci (soudci i králové) byli často přitahováni cizinkami, čímž přestupovali Hospodinovy příkazy. Nebezpečí žen cizinek totiž spočívalo hlavně v tom, že zlákali svého muže k uctívání cizích bohů (1Kr 11,1–3).

3.3 Sd 8,31-32

Také jeho ženina mu v Šekemu porodila syna; jemu dal jméno Abímelek.

I zemřel Gedeón, syn Joášův, v utěšeném stáří a byl pochován v hrobě svého otce Joáše v abiezské Ofře.

Tento verš je pro celý příběh velmi důležitý, protože se zde objevuje řada klíčových pojmů, které se později opakují. Jedním z nich je slova „ženina“, jak je hebrejské slovo נשואים nejčastěji překládáno. Jedná se o ženu (jednu z mnoha manželek), která po sňatku velmi často zůstala v domě svého otce. Lze ji označit také jako „vedlejší žena“. Rozdíl mezi ženou a ženinou spočíval snad jen v tom, že řádná žena nesměla být propuštěna bez tzv. lístku propuštění. Tyto konkubíny mohly být i dobře situované, což dokazuje i Abímelekova matka z poměrně bohaté rodiny. Nejčastěji šlo o válečné zajatkyně (cizinky), ale ženinou se mohla stát i izraelská dívka.⁴⁰

Poprvé se zde také objevuje název místa, ve kterém (nebo poblíž kterého) se celý příběh odehrává. Název města Šekem (Sichem) je odvozeno z hebrejského kořene שכם a lze ho přeložit jako „plece“ nebo „ramena“⁴¹. Město Šekem se nachází v kopcovité krajině

³⁷ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 188.

³⁸ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 3.vyd. Praha: Kalich, 1992, 1399 s. ISBN 80-7017-528-1. S. 62.

³⁹ Ne však „ledví“, které se hebrejsky řekne jinak a označuje spíše lidské nitro.

⁴⁰ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S. 1346 – 7.

⁴¹ HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. S. 448.

Efrajimu (poblíž hranic s Menasesem), v sousedství hory Gerizím a Ébal. Je zatíženo dlouhými dějinami a historickými vazbami.⁴² Důležitá zmínka o Šekemu se nachází v Joz 24. Izraelci pod Jozuovým vedením zde obnovují smlouvu s Izraelem. Na odkaz ke kapitole Joz 24 narazíme v narativu ještě mnohokrát. Smlouva s Hospodinem, kterou zde Izraelci uzavřeli, je tak pro příběh velmi důležitá. Z vyprávění o Abímelekovi se čtenář později dozví, že bylo město střediskem kenaánského kultu boha Baala-beríta („pána smlouvy“). Čtenář je tak upozorněn na jistý paradox. Poslední zmínka o Šekemu je uvedena v souvislosti s uzavřením smlouvy s Hospodinem a najednou se objevuje jakýsi bůh Baal-berít. Slovo ברית lze přeložit jako „smlouva, ujednání“ a používá se pro smlouvu uzavřenou mezi Bohem (bohy) a lidmi i mezi lidmi vzájemně.⁴³ Zdá se, že se vypravěč snaží upozornit, kam až izraelský hřích může zajít. Na stejném místě, kde byla uzavřena posvátná smlouva s Hospodinem, Izrael o pár generací později uzavírá smlouvu s Baalem, pohanským božstvem.⁴⁴ I když je slovo „smlouva“ v příběhu užito jen v souvislosti s Baalovým jménem, častým odkazováním na Joz 24 vypravěč upozorňuje na důležitost smlouvy s Hospodinem.⁴⁵

O Šekemu se Starý zákon zmiňuje ještě několikrát. Po Šalamounově smrti odmítlo šekemské shromáždění Rechabeáma a za krále vyhlásilo Jarobeáma. Již podruhé se tedy setkáváme s aktem, při kterém šekemští volí vlastního krále. Šekem se tedy stává synonymem rebelství. Jarobeám nějaký čas v Šekemu sídlil, ale později odešel do Penúelu. Díky archeologickým vykopávkám se podařilo zmapovat historii místa od poloviny 4. tisíciletí př. n. l. až do roku 100 př. n. l. Archeologický výzkum dokládá i existenci chrámu, pravděpodobně šlo skutečně o chrám boha Baal-beríta.⁴⁶

Dále se čtenář dozvídá, že Gedeón pojmenoval svého syna Abímelek. V deváté kapitole se toto jméno objevuje 31 krát. Jméno se skládá ze dvou *substantiv*. První podstatné jméno אבִי nese příponu první osoby, která vyjadřuje přivlastňovací zájmeno. Překlad by tedy zněl „můj otec“. Druhé podstatné jméno מלך je pak v hebrejštině označením pro „krále“. Celé

⁴² Dnes se město jmenuje Tel Balata a nachází se asi 50 km severně od Jeruzaléma a 9 km jihovýchodně od Samaří. Šekem je první palestinské místo zmiňované v Genesis. Abram se zde utábořil a vybudoval oltář Bohu (Gn 12,6 - 7). V Šekemu tábořil i Jákob, dokonce zde kupuje pozemek od Chamóra, chivejského knížete. Jeho syn Šekem pak zneuctí Dínu, Jákobovu dceru, a její bratři Lévi a Šimeón pobíjí zdejší muže, aby ji pomstili (Gn 34,25). Setkáváme se tedy i s využitím slova Šekem jako vlastního jména. I Jákob zde buduje oltář Bohu. Později město padne do rukou Chabirů (Chapirů). Významná shromáždění se konala v Šekemu. Na základě toho se řada badatelů domnívá, že právě zde mohlo být centrum izraelského amfykionického sdružení. Význam města by mohl být podtrhnut také tím, že se stalo útočističným městem a také jedním z měst určené lévijcům. Později začalo město upadat a pravděpodobně bylo vypáleno Asyřany v letech 724 – 721 př. n. l. Pak se Šekem na 400 let proměnil na vesnici, krátce rozkvetl jako samařské zemědělské centrum a chvíli před příchodem Ježíše zanikl po zničení Jóchananem Hyrkánem.

⁴³ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 30.

⁴⁴ PRESSLER, Carolyn. Joshua, Judges, and Ruth. 1st ed. Louisville: Westminster John Knox Press, c2002, x, 312 s. ISBN 0-664-25526-4. S. 184.

⁴⁵ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 189.

⁴⁶ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S.1002 – 1003.

jméno by se tedy přeložilo jako „Můj otec (je) král“ nebo „Otec (můj je) král“⁴⁷. Toto jméno je výrazem toho, že jeho nositel vznáší legální nárok na trůn. Lze ho chápat hlavně v ideologicko – politickém smyslu.⁴⁸ Poprvé se s tímto označením čtenář setkává v Gn 20,1–18, tedy v zajímavé perikopě, kde Abraham zapře svou ženu Sáru (označí ji za sestru) a gerarský král Abímelek si ji vezme za ženu. O kapitolu později s Abímelkem uzavírá smlouvu ohledně studny v Beer-šebě. Stejně jméno pak figuruje i v Gn 26,1–33, kde se s Abímelkem setkává Izák. Obě perikopy mají podobné rysy. To mohlo vést řadu badatelů k názoru, že se jedná o tutéž osobu nebo o stejný příběh, do kterého byla zasazena jiná hlavní postava. Mohlo se také jednat o titul pelištejských králů (podobně jako se používá označení *farao* nebo *padišah*)⁴⁹.

Kromě příběhu o Abímelkovi, synu Jerubaala, se ve Starém zákoně s tímto označením čtenář setkává ještě jednou a to v nadpisku Ž 34, kde je Abímelkem nazván gatský král Akíš.⁵⁰ Pravděpodobně se jedná o záměrné využití jména jako označení zatěžkaného osudem jeho původního nositele. Čtenář pak daný žalm čte s určitým předporozuměním. Výklad Sd 9 pak může sloužit i jako vodítko k porozumění Ž 34.

Můžeme tedy shrnout, že toto jméno se spíše používalo v době před monarchií. Stejně jako Jerubaal bylo pravděpodobně ve svém prapůvodním smyslu jménem vyznavačským. Jméno Abímelek v sobě také skrývá jedno blízkovýchodní božstvo. Jedná se o tzv. Molocha (případně Moleka), který byl často sjednocován s Baalem nebo Kémošem. Pro úplnost je potřeba ještě zmínit, že v některých řeckých překladech se lze s Abímelkem setkat jako s manželem Rút⁵¹, jejíž příběh se odehrával „za dnů, kdy soudili soudcové.“ (Rút 1,1). Podle masoretské tradice je však správné znění jména Elímelek.

Mohlo by být také zajímavé zamyslet se nad tím, kdo dal Abímelkovi jeho jméno. Respektive, koho vypravěč zamýšlel jako toho, kdo dal Abímelkovi jeho jméno. Byl to jeho otec, tak jak naznačuje kontext? Někteří badatelé se domnívají, že Gedeónova morálka k závěru jeho života upadla. Obrazně řečeno „sestupovala po spirále“.⁵² Jméno paradoxně stojí v plné opozici k Sd 8,23, kde Gedeón odmítá výzvu Izraelských mužů, aby se stal jejich králem a jasně deklamuje, že ani žádný jeho syn se nestane králem. Celkové vyznění Abímelkova narativu spíše poukazuje na fakt, že jméno si dal sám, aby legitimoval svůj nárok stát se králem. Později čtenář odhalí, že Abímelek často říká, co se mu hodí. Možná svého syna pojmenovala matka. Ve Starém zákoně není neobvyklé, že se matky snažily protlačit své syny na trůn, pokud na dosednutí měli aspoň domnělý nárok. Asi nejznámější

⁴⁷ HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. S. 27.

⁴⁸ HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. S. 27.

⁴⁹ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S. 4.

⁵⁰ DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. S. 325.

⁵¹ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 162 – 163.

⁵² BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 189.

příklad najdeme v 1Kr 1,11–31. Bat-šeba, matka Šalamounova, úspěšně usiluje o dosažení svého syna na Davidův trůn. Pro tuto variantu však není užit správný slovesný tvar. Sloveso je zaznamenáno v maskulinu nikoli ve femininu.

Zajímavé je také použití slovesa kořene שי, které se při pojmenovávání nevyskytuje příliš často. Dokonce ho v celém Starém zákoně najdeme jen osmnáctkrát. Když zapátráme, kde všude je toto sloveso použito, dojdeme k zajímavému závěru. Nejčastěji (dvanáctkrát) se toto sloveso objevuje v případě, kdy Hospodin vyzývá Izrael, aby vyhledával místo, na kterém má spočinout Hospodinovo jméno. Označuje tak místa, kde mají probíhat bohoslužby (např. Dt 12,5; 1Kr 9,3). Vypravěč se tedy opět odvolává na Hospodinův kult. Velmi často (šestkrát) se toto sloveso nepojí s pojmenováváním, ale s přejmenováváním. Nositel nějakého jméno dostává (od člověka nebo od Boha) jméno nové. Například v Dan 1,7 dostávají Daniel a jeho druhové nová jména od velitele dvořanů. V 2Kr 17,34 se připomíná, že Hospodin dal Jákobovi nové jméno Izrael, podobně vyznívá i Neh 9,7. V kontextu celého Starého zákona připadá v úvahu i možnost, že Abímelek není původní jméno hlavního hrdiny. Jaké však bylo jeho původní jméno, to už příběh, ve své dochované podobě, nepraví a ani nijak nenaznačuje.⁵³

Aby byl význam jména správně pochopen, je potřeba určit, kdo se skrývá pod označením מלך. Jedná se o obecné označení nebo má jméno ukazovat k někomu konkrétnímu? Pokud ano, je onou konkrétní osobou Gedeón? Jednou z možností je, že se toto jméno řadí do skupiny podobných jmen jako je například Achímelek nebo Aviel a pod „králem“ se skrývá jedno z kenaánských božstev (v tomto případě Baal). Z analýzy celé kapitoly vyplyne, že Abímelek vystupuje jako Baalův reprezentant, a proto se k tomuto tvrzení můžeme přiklonit. Stejně by mohli argumentovat zastánci tvrzení, že pod výrazem „král“ se skrývá Hospodin, který zase hraje významnou roli v příběhu předchozím.⁵⁴

Abímelek je zřetelně odlišen od svých bratří, protože o něm není řečeno, že vzešel z otcových beder. Je o něm ale řečeno, že se narodil otcově ženině. Ve zbytku narativu se ostatní postavy snaží poukázat na to, že Abímelek není Gedeónův syn a vzhledem k tomu, že šekemští uctívají boha Baala, Abímelek před nimi svou příslušnost ke Gedeónově rodu tají. Jótam zdůrazňuje, že Abímelek není Gedeónův syn (Sd 9,18). Naopak Gaal ve své řeči Abímeleka nařkne z toho, že je synem Gedeóna tedy nepřítelem (Sd 9,28). Postavy tak používají to, co se jim zrovna hodí.

Pokud se v předchozích verších Abímelekův a Gedeónův narativ překrývaly, zde lze

⁵³ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 189 – 190.

⁵⁴ BUBER, Martin a Richard SCHEIMANN. *Kingship of god*. 3rd ed. New Jersey: Humanities Press, 1990, 228 s. ISBN 0-391-03658-0. S. 74.

vnímat jasný závěr Gedeónova příběhu. Gedeón umírá a je pohřben v hrobě svého otce v Ofře. Od Abímeleka se pozornost vrací k jeho otci, následně se obrací k celému Izraeli.

Závěrečná slova řadí Gedeóna po bok Abrahama (Gn 25,8) a Davida (1Pa 29,28), o kterých je také řečeno, že zemřeli v „utěšeném stáří“. Obě tyto postavy jsou, i přes jejich selhání a chyby, vnímány jako bohobojní muži.⁵⁵ Stejně tak by měl být vnímán i Gedeón. I přes jeho možná selhání ke konci života by na něj mělo být nahlíženo jako na dobrého soudce. V momentě, kdy se přelévá příběh Gedeóna do příběhu Abímeleka, je Gedeón přirovnán k těmto izraelským velikánům. Je zřejmé, že se vypravěč snaží dosáhnout výrazného kontrastu mezi Gedeónem – věřícím v Hospodina, a mezi tím, co bude následovat – destrukcí způsobenou idolatrií. Tento kontrast je umocněn i zmínkou města Ofra. Vypravěč chce patrně upozornit na rozdíl mezi Ofrou, jejíž obyvatelé uctívají Hospodina a mezi Šekemem, který podlehl idolatrii.

Gedeón je prvním soudcem, který je pohřben v hrobce svého otce. V hrobě svého otce už byl pohřben jen jediný soudce a to Samson. Možná vypravěč naznačuje, že veškeré Gedeónovy snahy o nastolení Hospodinovy bohoslužby byly symbolicky pohřbeny spolu s ním. Tomu napovídá i užití slovesa קבר v nifalu, za kterým následuje upřesnění „v hrobě“. S tímto užitím se lze ve Starém zákoně setkat pouze na dalších dvou místech (2S 17,23 a 2Pa 35,24), která mají podobné vyznění jako závěr Gedeónova příběhu. Například v 2Pa 35,24 je společně s králem Jošijášem pohřbena i poslední judská bohobojnost.⁵⁶

Dvakrát je zde také zmíněna postava Gedeónova otce Joáše. Vypravěč chce zřejmě připomenout jeho významnou roli v epizodě, kde Gedeón ničí Baalovu modlu a Joáš v přímé řeči poukazuje na Baalovu neexistenci (Sd 6,31). Motiv toho, že za Baala jedná jen jeho vyznavači, protože je neschopný nebo neexistuje vůbec, je protkán celým narativem a čtenář je na to tímto odkazem upozorněn.

3.4 Sd 8,33-35

Jakmile však Gedeón zemřel, Izraelci opět chodili smilnit k baalům a Baala smlouvy dokonce prohlásili za svého boha.

Nepřipomínali si Hospodina, svého Boha, který je vytrhl z rukou všech jejich okolních nepřátel.

⁵⁵ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 195.

⁵⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 195 – 197.

Ani domu Jerubaala-Gedeóna neprojevovali vděčnost za všechno dobro, které pro Izrael vykonal.

Verše Sd 8,33–35 jsou odděleny *petuchami*, lze se tedy domnívat, že tvoří samostatný oddíl. Někteří badatelé vidí začátek Abímelekova narativu právě až ve verši Sd 8,33.⁵⁷ Tyto verše popisují, jak se izraelský lid choval po smrti Gedeóna. Nachází se zde variace na opakovaný motiv, kterým většinou začínají příběhy velkých soudců: „*Izraelci se dále dopouštěli toho, co je zlé v Hospodinových očích*“. Jedná se konkrétně o Sd 3,12; 4,1 a 6,1. I to by mohlo napovědět, že úvod k Abímelekovu narativu lze hledat už na konci osmé kapitoly a že nejde o závěr Gedeónova narativu.

Sd 8,33 konstatuje, co dělali Izraelci špatně, co bylo zlé v očích Hospodina. Je třeba si všimnout, kde všude se mluví o Izraelcích a jejich selháních a kde o šekemských občanech. Zmínky o Izraelcích nebo izraelském lidu tvoří jakýsi rámec, do kterého jsou zakomponovány příběhy šekemských obyvatel. Sd 8,33-35 a Sd 9,55, ve kterých se čtenář dozvídá určité informace o Izraelcích, lemují Abímelekův narativ. Jádro narativu je však zaměřeno na šekemské občany. Výjimku tvoří Sd 9,22, ve kterém je slovo Izrael také použito. Ten je však sám o sobě problematický (viz komentář k Sd 9,22). Vystává tedy otázka, zda Abímelek vládl šekemskému nebo izraelskému lidu. Baal je uctíván celým Izraelem, Abímelek se stává králem skrze šekemské občany. Mezi nejčastější rozuzlení této problematiky patří názor, že vypravěč používá šekemské občany jako ukázkou odstrašujícího příkladu pro izraelský lid, a proto jsou Izraelci zmíněni pouze v rámci příběhu. A stejně jako je konkretizován jeden ze subjektů příběhu (šekemští), i idolatrie je upřesněná do podoby božstva Baal-berít.⁵⁸ Přilnutí šekemských občanů k Baal-berítovi reprezentuje izraelské přilnutí k cizím bohům. Abímelekův narativ se zabývá velmi konkrétními motivy, které jsou však určeny celému Izraeli.

Podruhé je zmíněna smrt Gedeóna. Někteří badatelé se domnívají, že druhá zmínka o Gedeónově smrti čtenáře upozorňuje na fakt, že teologický motiv obsažený v Gedeónově narativu bude pokračovat i v příběhu Abímeleka.⁵⁹ Tento motiv má několik rovin, ale jednoduše řečeno se jedná o boj mezi vyznavači Hospodina a Baala, respektive o boj mezi existujícím Hospodinem a neexistujícím Baalem. Sd 8,33–35 poukazuje na jednu z rovin tohoto teologického motivu a tou je nevěra izraelského národa a příklon k cizímu bohu. Pokud čtenář Sd 8,29-32 vnímá jako úvod, který mu pomohl vstoupit do děje příběhu, v Sd 8,33-35

⁵⁷ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 165 – 169.

⁵⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 197 - 198.

⁵⁹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 197.

může vidět nastolení teologického motivu, který je potřeba v příběhu vnímat. Ve zbytku příběhu už tento teologický motiv není takto polopaticky vyjádřen. V Gedeónově příběhu se tento motiv objevuje v Sd 6,7–10. Lze vysledovat několik klíčových slov, které se opakují i v Sd 8,33–35. Konkrétně se jedná o sloveso נָצַח, které lze přeložit jako „být osvobozen, vyrván“⁶⁰, dále o slovo כָּל, které znamená „každý, celý, vše aj.“⁶¹ a slovní spojení מִיָּד, které se vyjádří slovy „z ruky“ (z rukou nepřátel). Tyto paralely mohou také podložit domněnku, že Abímelekův narativ pokračuje stejným teologickým konceptem.⁶²

Klíčovým pojmem Sd 8,33–35 je Baal-berít, kterým je zde označeno kenaánské božstvo. Vypravěč Baalovým přízviskem *berít* zdůrazňuje absolutní záměnu Hospodina za Baala. Jedná se totiž o další pojem, který čtenáře odkazuje do Joz 24, kde je smlouva s Hospodinem uzavřena. Jméno božstva naznačuje, že smlouva s Hospodinem byla porušena uzavřením smlouvy s jiným bohem. Baal se nyní nachází na místě Hospodina a čtenář očekává, jak Hospodin s Baalem naloží. Smrt soudce vždy slouží jako signál k návratu k pohanství. Čtenář už předpokládá, co bude následovat.⁶³

Sd 8,34–35 dále konstatuje to, co Izraelci nedělali, a proto to bylo špatně a bylo to zlé v Hospodinových očích. Pokud jsou verše 8,33–35 vnímány jako úvod k Abímelekovu narativu, je potřeba k dalšímu čtení přistupovat s určitým předporozuměním, které díky nim vzniká. Tento úvod pak upozorňuje na to, že Sd 9 se zabývá rivalitou přívrženců kultu Baala smlouvy a kultu Hospodina. Na celé věci je zarážející, že při prvním prozkoumání tak Sd 9 vůbec nepůsobí. Hospodin zasahuje do událostí velmi skrytě.

V celé deváté kapitole je Bůh zmíněn jen několikrát. Poprvé se na něj odvolává Jótam ve své přímé řeči (Sd 9,7). Podruhé Hospodin sesílá zlého ducha na Abímeleka a šekemské občany (Sd 9,23). Baal nebo baalové/bohové jsou zmíněni jen v souvislosti s místy jejich uctívání (chrám, božiště, sklepení domu). Abímelekův narativ se na první pohled kultickými záležitostmi příliš nezabývá a to je o důvod víc, proč podrobit text podrobné analýze.

Nevděčnost izraelského lidu je velmi silný motiv, který je protkán všemi knihami, které spadají do tzv. Deuteronomistické historie. Nejsilněji je tento motiv zastoupen právě v knize Soudců, ale i při putování pouští se izraelský lid chová velmi nevděčně a reptá. Hospodin svůj lid však neopouští. Naopak, opět vyše zachránce, který vytrhne jeho lid z rukou nepřátel. Abímelekův narativ tuto kontinuitu narušuje, Abímelek zde nestojí v roli zachraňujícího, ale spíše v roli potrestání.

⁶⁰ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 105.

⁶¹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 73.

⁶² BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 197.

⁶³ MOORE, George Foot. *A critical and exegetical commentary on Judges*. 1. ed. (reprint). Edinburgh: T. & T. Clark, 1895 (1. vyd.), 746 s. ISBN 0-567-05004-1. S. 236.

Slovní spojení „vytrhnout z rukou nepřátel“ zazní i z úst Jótama, který jej použije ve své plamenné řeči (Sd 9,17). Tento motiv je tedy důležitý. S opačným zněním se pak setkáváme ve verši Sd 9,29, kde chce Gaal „mít tento lid v rukou“. Napříč celým příběhem je tedy připomínáno, že Hospodin a jeho reprezentant Jerubaal vytrhují svůj lid z rukou nepřátel. Zatímco baalisté (Gaal) se snaží svůj lid do rukou uchopit a tím ho zničit.

Poslední verš osmé kapitoly dlouze rezonuje v Jótamově přímé řeči. Jótam lidu vůbec nevytýká odpadnutí od Hospodina a uctívání bohů jiného kultu. Těžce nese křivdu, která byla zvolením Abímeleka za krále spáchaná na jeho otci. Motiv vděčnosti, respektive nevďěčnosti, je tedy pro celý příběh velmi důležitý, a proto je nejspíše zmíněn v úvodu.

Z těchto postřehů skutečně vyplývá, že Sd 8,29-35 lze přiřadit k Abímelekovu narativu jako úvod. V opačném případě by to znamenalo, že příběh o Abímelekovi úvod postrádá a to není pro knihu Soudců typické. Nejčastějším úvodem bývá výše zmíněný motiv, který konstatuje opětovné odvrácení Izraelců od Hospodina nebo příběh daného soudce začíná zmínkou o smrti soudce předchozího.

Další možností je vnímat Gedeónův a Abímelekův narativ jako jeden příběh.⁶⁴ Jako dvě narativní témata jednoho většího cyklu. Na první pohled vyplývá fakt, že Abímelek je Gedeónův syn, nikoli soudce vyvolený Bohem nebo zachránce Izraele. Respektive je přesným opakem toho, jak jsou soudci charakterizováni. Kdybychom tedy knihu Soudců vnímali jako kompilaci několika příběhů o Boží záchraně od nepřátel pomocí Bohem vyvolených charismatických jedinců (a dnes tak obecně vnímaná je), Abímelekův narativ by nemohl stát samostatně. Abímelek není označen jako soudce a už vůbec není vybrán Bohem. Rozhodně není charismatický a vysvoboditelem Izraele. Při čtení Abímelekova příběhu můžeme velmi silně vnímat momenty, ve kterých je čtenáři s určitým důrazem řečeno, že Abímelek soudce není. Naopak, Abímelek je oním nepřítelem, od kterého má být Izrael osvobozen. Izraelský vůdce je nepřítelem zákeřně skrytým ve vlastních řadách.⁶⁵ Nabízí se tedy otázka, proč kniha Soudců o Abímelekovi vůbec vypráví. Velmi zajímavá je i teorie o tom, že Gedeónův a Abímelekův narativ tvoří menší verzi sestupné spirály⁶⁶, kterou badatelé odhalili vinoucí se v celé knize Soudců. Otniel (Sd 3,7–11) se zprvu jeví jako vzor toho, jaký má soudce být. Je povolán Bohem a Boží duch na něm spočine. Je schopným bojovníkem a úspěšně vede Izrael. Poslední z velkých soudců je Samson. Je však jen stínem toho, jaký by měl soudce být.⁶⁷ S Gedeónem ho spojuje náklonnost k ženám cizích národů. V malé spirálce, která protkává příběh Gedeóna a Abímeleka totiž musíme selhání hledat už u Gedeóna, který mimo jiné

⁶⁴ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 51 – 55.

⁶⁵ PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. S. 184.

⁶⁶ DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. S. 114 – 115.

⁶⁷ DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. S. 114 – 116.

vykonává osobní mstu (Sd 8,10-12) a hlavně je tu jeho *efód*⁶⁸, který vystavil ve svém městě, v Ofře, ke kterému chodil smilnit celý Izrael (Sd 8,27-28). S Abímelekovými činy pak pomyslná morální spirála sestupuje hloub a hloub. Izraelci se proti sobě obrací vzájemně (jakoby vložený příběh o Gaalovi). Stejný motiv najdeme v příběhu soudce Jiftáka (Sd 12,1-6). Takových motivů a scén, které jsou v kratší (ať jejich nahuštěnost spočívá v umírnění nebo v zesílení nemorálního jednání daného jevu) verzi vloženy do Gedeónova a Abímelekova příběhu, najdeme hodně. Tento jev by se dal vyjádřit i tak, že Abímelek pouze pokračuje v tom, co začal jeho otec.⁶⁹ Obecně je však Gedeón vnímán jako pozitivní postava. Ostatně *efód* pouze staví, ale není nikde řečeno, že by se mu také chodil klanět.

Někteří badatelé se zabývali porovnáním jednotlivých motivů obou textů nebo je stavěli do protikladu. Jen namátkou vybírám několik takových motivů, které jsou zřetelné i bez hlubšího prozkoumání. Gedeón odmítá být králem, Abímelek se naopak nechá králem prohlásit. Za Gedeónem při jeho tažení stojí Bůh, na Abímeleka zasílá zlého ducha. Když postavíme tyto narativy do protikladu, můžeme hlavní aktéry vnímat jako archetypy, na kterých nám vypravěč ukazuje, jak vypadá ideální stav Izraele, který nemá krále, protože jediným svrchovaným panovníkem je Hospodin. Naopak když Izrael má krále, lidé umírají a dochází k celkové degradaci společnosti. Po seznámení s těmito archetypy pak lze pokračovat ve čtení královských příběhů, které po knize Soudců následují a přistupovat tedy k další četbě s určitým předporozuměním. Jinak řečeno, možná měl vypravěč tento záměr a vložil příběh o Abímelekovi tak, aby byl čtenář při dalším čtení ovlivněný. Abímelekův narativ lze tedy označit jako varovný příběh.⁷⁰

Dalším argumentem pro vnímání příběhů otce a syna jako jeden celek je, že Gedeónovu příběhu chybí typický závěr, který se opakuje u jiných soudců (Sd 3,11; Sd 3,30; Sd 5,30). Vypravěč nesděluje, po kolik let od Gedeónovy smrti žila země v míru. I to by mohlo napovídat, že se jedná o jeden příběh. Toto tvrzení podtrhují ještě další poznatky.

Pro úplnost této krátké sondy, uvedu ještě poslední možnost, jak vnímat vztah obou příběhů. Někteří badatelé v deváté kapitole knihy Soudců vidí obrat k horšímu, jakýsi bod zlomu. Abímelekův narativ by mohl sloužit jako předvoj následujících událostí nebo spíše jako ukázka toho, co čtenáře v dalších kapitolách knihy čeká.⁷¹ Jistá nahuštěnost v ději je znatelná hlavně na začátku deváté kapitoly. Na pár řádcích se čtenář dozví o hrubém násilí páchaném na vlastní rodině, popření Hospodinovy suverenity (zvolením krále) a trochu skrytě i o idolatrii, kterou charakterizuje oněch sedmdesát šekelů z chrámu božstva Baal-beríta. Opět

⁶⁸ V tomto případě jde o masku nebo sochu.

⁶⁹ MCCANN, J. Clinton. *Judges*. S. 71 – 72.

⁷⁰ PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. S. 184.

⁷¹ MCCANN, J. Clinton. *Judges*. Str. 72.

vidíme, že se jedná o Gedeónovo dědictví, právě on vyrobil *efód* a izraelský lid začal s modloslužbou. Dalo by se říct, že Abímelek pouze kráčí v otcových šlépějích. A v Sd 8,33-35 je velmi zvýrazněno, že po Gedeónově smrti Izrael podlehl modloslužbě. Nenastala vůbec doba míru, jak tomu bylo u ostatních soudců. Je tedy možné, že kenaánský kult byl mezi Izraelci zakořeněn už během posledních dnů soudce Gedeóna.

3.5 Sd 9,1-3

Abímelek, syn Jerubaalův, odešel do Šekemu, k bratrům své matky a promluvil k nim i k celé čeledi rodu své matky takto:

„Předneste všem šekemským občanům: Co je pro vás lepší, aby nad vámi vládlo sedmdesát mužů, sami Jerubaalovci, anebo aby nad vámi vládl jediný muž? Pamatujte, že jsem vaše krev a vaše tělo.“

Bratři jeho matky přednesli o něm toto všechno všem šekemským občanům a ti se k Abímelekovi přiklonili, neboť si řekli: Je to náš bratr.“

Další úsek oddělený *petuchou* zahrnuje 1. - 5. verš deváté kapitoly. Před šestým veršem pak najdeme *setumu*. Očividně se nejedná o úvod. Někteří badatelé se domnívají, že Sd 8,33–35 vložil do textu pozdější redaktor a devátá kapitola tedy navazuje na první zmínku o Abímelekovi. S ním se čtenář seznámil už v předchozí kapitole a nyní už se vypravěč zabývá první scénou. Veškerá pozornost se upíná na Abímeleka a ostatní postavy jednají už jen ve vztahu s Abímelelem.⁷² Opět je zde připomenuto, že Abímelek je synem Jerubaala a že se děj odehrává v Šekemu, čímž chce vypravěč čtenáře pravděpodobně někam odkázat. Jerubaal představuje Hospodinova reprezentanta, který stojí v opozici vůči Abímelekovi a baalovcům. Umístění do Šekemu může zase vyvolat hodnocení celého příběhu ve světle smlouvy, která zde byla uzavřena s Hospodinem (Joz 24) a následně porušena (Sd 8,33–35). Čtenář je tedy upozorněn na to, že se v narativu dozví, co se stane s člověkem, který smlouvu s Hospodinem poruší.

Abímelek je první mluvící postavou v příběhu. To čtenáře upozorňuje na fakt, že Abímelek hraje v příběhu důležitou roli. Je zajímavé, že Abímelek ve zbytku příběhu mlčí a opět promlouvá až ke konci (Sd 48 a Sd 54). Jeho řeč tedy příběh otevírá i uzavírá. Obě jeho řeči jsou založeny na polopravdě. Ve své první řeči se Abímelek odkazuje na příbuzenský

⁷² BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 203.

vztah s šekemskými občany a zamlčuje svého otce Jerubaala, který reprezentuje nepřítele Šekemu. V závěrečné řeči se umírající Abímelek snaží ještě změnit způsob, jakým byl zabit. O Abímelekovi to vypovídá několik věcí. Nebojí se překrucovat pravdu ve svůj prospěch a využívá k dosažení svých cílů jen ty informace, které se mu hodí.

Abímelek neadresuje svou otázku přímo šekemských občanům, ale posílá zprávu skrze své příbuzné. Svůj příbuzenský vztah ještě několikrát zdůrazňuje (Sd 9,2) a svůj nárok na trůn vlastně na příbuzenství zakládá. Obecně lze říci, že příbuzenské vztahy se v celém příběhu řeší několikrát a často mají vliv na další události. Z důvodu bratrství je Abímelek zvolen za krále (Sd 9,3). Gaal se odkazuje na rodovou lidi Chamóra, otce Škemova (Sd 9,28) aj.

Pojem „šekemští občané“ se v celém narativu objevuje několikrát. Podstatné jméno בעל lze přeložit několika způsoby. Nejčastěji se lze setkat s překladem „pán, manžel, vlastník, majitel, účastník“⁷³. ČEP používá označení „občan“. S užitím stejného termínu a v podobném kontextu se setkáváme i v Jz 24,11; Sd 20,5; 1S 23,11; 2S 21,12. Jedná se pravděpodobně o prominentní majetné občany, kteří v daném městě měli významné slovo a něco znamenali.⁷⁴ Výraz také označuje jméno kenaánského božstva Baala, které se objevuje i v množném čísle (cizí bohové). Napovídá to, že šekemští občané byli signatáři smlouvy s Baalem. Lze je tedy označit za baalisty.⁷⁵

Abímelekova přímá řeč pokračuje dvojitou řečnickou otázkou. Termín „řečnická otázka“ je vystihující, protože Abímelek při jejím pokládání už zná odpověď. Respektive pokládá otázku tak, aby dostal takovou odpověď, jakou chce. Nedává svým posluchačům možnost volby tím, že nevyčerpal všechny možnosti. Stranou pozornosti nechává třetí možnost, která je vlastně nejlepší pro šekemský (případně izraelský) lid, tedy aby nad šekemským obyvatelstvem nevládl žádný člověk. Jedině Hospodin, skrze někoho, koho si k tomu vyvolil, vládne, tak jak je tomu v celé knize Soudců. Až po přečtení a pochopení celého narativu, čtenáře tato třetí možnost napadne, protože panování jediného člověka se právě zde neosvědčí. Narativ má pak funkci varování.

Pro sloveso „vládnout“ je použit kořen מלך. Stejně slovo se třikrát objevuje v Sd 8,22–23, kde Gedeón odmítá nabídku vládnout nad Izraelem a zdůrazňuje, že ani jeho syn vládnout nebude. Užití stejného slovesa zřejmě čtenáře odkazuje na tuto epizodu. Izraelci sami nabídli Gedeónovi možnost vládnout, nemůžou se tedy divit, že jeden z jeho synů se tak snadno stane králem. Abímelekovy vlastní ambice vládnout by tak byly oprávněny jako logický důsledek

⁷³ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 28 – 29.

⁷⁴ BOLING, G. Robert. *Judges*. S.170.

⁷⁵ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 235.

této nabídky. A jako syn osvoboditele Gedeóna vzbuzuje naděje, že svůj lid ochrání od nepřátel.⁷⁶ Užití pojmenování Jerubaal však poukazuje na nového nepřítele. Je jím sedmdesát synů „toho, který má spor s Baalem“ (viz komentář k Sd 8,29). Abímelek se tak vyhrazuje vůči svým brahím, kteří jsou označeni za odpůrce baalismu. Abímelek jedná velmi vypočítavě. Vystupuje jako bratr šekemských, což pravděpodobně je, protože se narodil šekemské ženě. Několikrát tuto pozici zdůrazňuje. Využívá však i svého postavení jako syna toho, kterému bylo nabídnuto vládnout (Gedeón). Od svých bratrů (synů Gedeóna) se však distancuje jako od těch, kteří soupeří s Baalem. Postavení, které se mu zrovna nehodí, nezmiňuje. V jeho přímé řeči nepadne jediné slovo o tom, že by byl synem Gedeóna, který krácel cestou Hospodina.

Dále čtenáře zaujme slovní spojení „vaše krev a tělo“, které Abímelek používá, aby upozornil na příbuzenské vazby mezi jím a šekemskými občany. Šekemští občané se mohli rozhodovat na základě toho, že příslušnost k jedné rodině představovala i příslušnost ke stejnému kultu. Jejich argument, že je Abímelek jejich bratr, je tak na místě.⁷⁷

Často se ve Starém zákoně shledáváme s jevem, že je řečeno, že se něco stane (zadání nějakého úkolu, kletba apod.) a následně je potvrzeno, že se tak skutečně stalo. V tomto verši je tedy stvrzeno, že šekemští občané si skutečně vyslechli Abímelekova slova a scéna je rozšířena o jejich rozhodnutí, že se k Abímelekovi přikloní.

Přímá řeč šekemských občanů je zajímavá hned ze dvou důvodů. Čtenář si může všimnout ironie, která se v prohlášení skrývá. Abímelek vyvraždil své bratry, šekemští občané sami sebe označují za jeho bratry a tím sami sebe odsuzují k smrti (aniž by si to patrně uvědomovali). Je jen otázka času, kdy se jich Abímelek zbaví další konkurence představovanou touto prominentní vrstvou obyvatel.

Druhou zajímavostí je, že se šekemští občané pravděpodobně odkazují na zákon pro krále, který najdeme v Dt 17,14–20. Konkrétně na druhou část patnáctého verše, který pojednává o tom, že si Izraelci mají nad sebou ustanovit krále, který bude z jejich bratrů: „*Nesmíš dosadit nad sebou cizince, který není tvým bratrem.*“ (Dt 17,15b). Možná i Abímelek tento zákoník zná a využívá z něj to, co se mu hodí (Sd 9,2). První bod tohoto zákoníku však šekemští občané ani Abímelek nebrali v potaz: „*Ustanovíš nad sebou za krále jen toho, koho si vyvolí Hospodin, tvůj Bůh.*“ (Dt 17,15). Umístění tohoto příkazu na první místo podtrhává jeho důležitost. Zákon pro krále pak spadá spíše do pozdějšího deuteronomistického práva, které se muselo vyrovnávat se vznikem monarchie.⁷⁸

⁷⁶ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 171.

⁷⁷ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 235 – 236.

⁷⁸ PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. S. 185.

Vyvstává zde však ještě jedna otázka. Proč Abímelek posílá vzkaz po příbuzných své matky, když ho šekemští občané nakonec považují za bratra a mohl by tak mluvit přímo k nim? Někteří badatelé se domnívají, že se nejednalo o biologické bratrství, ale o jiný způsob, jak vyjádřit příslušnost ke stejnému kultu.⁷⁹

3.6 Sd 9,4-5

Potom mu vydali sedmdesát šekelů stříbra z chrámu Baala smlouvy; za ně si Abímelek najal lehkomyšlné a bezohledné muže, aby ho provázeli.

Vešel do otcovského domu v Ofře a povraždil na jednom kameni své bratry Jerubaaľovce, sedmdesát mužů. Zbyl jen Jótam, nejmladší syn Jerubaaľův, protože se ukryl.

Opět je zmíněno symbolické číslo sedmdesát. Ve verši není specifikováno jakých sedmdesát dílů z chrámu Baala smlouvy Abímelekovi vydali. Pravděpodobně se jednalo o šekely, ale o jaké jednotky skutečně šlo, verš nepraví. Na podobný překladatelský problém čtenář narazí i v Sd 8,26 nebo Sd 17,2. Ve výsledku není ani tak důležité, v jaké měně nebo předmětech byla suma vyplacena, ale že Abímelek zřejmě obdržel jeden dílek na jeden život svého bratra. Sedmdesátka je pak již po několikáté připojena jako počet Jerubaaľových synů.

V Gedeónově narativu se několikrát poukazuje na neexistenci Baala (např. Sd 6,25–29). Tento fakt je zdůrazněn i v Abímelekově narativu. Nenachází se zde jednající Baal, který by pomohl svým přívržencům. Sami si berou sedmdesát dílků stříbra a zasahují do událostí tím, že se zbavují Baalových odpůrců. Baalisté si kupují Abímeleka do svých služeb. Baal však mlčí a nekoná nic. Baal je tak postaven do kontrastu s jednajícím Hospodinem (Sd 9,23).

Čtenáře může také zaujmout slovní spojení „lehkomyšlní a bezohlední muži“. Pravděpodobně se jednalo o nějaké žoldnéře nebo nájemné vrahy. Stejný výraz se nachází i v 2Pa 13,7, kde se skutečně o nějaké nájemné vojáky jedná. Možná ale vypravěč naznačuje, jakého charakteru byli šekemští občané, když z jejich řad Abímelek tak snadno naverboval tolik vrahů, aby zlikvidovali Abímelekovy bratry.⁸⁰

Pozorného čtenáře také zaujme zdůraznění místa, kde k dané události došlo. Ofra je totiž městem, kde Gedeónovu porážku nepřátel ještě pamatují. Gedeón zde prožil svůj život a

⁷⁹ BOOGAART, Thomas A., 'Stone for Stone: Retribution in Story of Abimelech and Shechem', *JSOT* 32 (1985), pp. 45 – 56. S. 55(8).

⁸⁰ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 206 – 207.

ulehl do hrobu ke svým předkům. Kde jinde by byl kult Hospodina více zakořeněný, než v Ofře. Abímelek se touto útočnou akcí snaží vyhladit veškeré připomínky Gedeónova, respektive Hospodinova vítězství a úspěchu.

Poprvé se zde čtenář setkává s klíčovou postavou - Jótamem. Jedná se o vyznavačské jméno, které v sobě skrývá teofonní koncovku. Druhá část jména je pravděpodobně odvozena z kořene מָתַם - „být dokonalý“ nebo „být bezúhonný“.⁸¹ Celé jméno by se pak dalo přeložit jako „Bůh je dokonalý“. Kromě nejmladšího syna Jerubaala, nesl toto jméno ještě syn krále Uzijáše a dvanáctý judský král, který panoval v letech 740 – 732 př. n. l. (2Kr 15,5)⁸². Několik let, když jeho otce postihlo malomocenství, spravoval svůj dům a soudil lid země. Není to však nositel stejného jména, kdo má podobné rysy s Jótamem. Sedmý judský král Joáš, stejně jako Jótam, uprchl před hromadným vyvražďováním uzurpátora moci (2Kr 11,2).⁸³

Jótam uprchl svému osudu. Je zarážející, jak mohl Jótam Abímelekovi utéct. Použití slovesa נִתְחַבֵּא v *nifalu* otevírá otázku, zda Jótam uprchl sám nebo zda mu někdo pomohl. Sloveso lze přeložit jako „skrýt se, ukrýt se“.⁸⁴ Vypravěč zřejmě naznačuje, že k útěku dopomohl Jótamovi Hospodin a zařídil, aby ho Abímelek nevypátral.⁸⁵ Tento jev se nazývá *pasivum divinum*. Trpný rod (*nifal*) může odkazovat na skrytě jednajícího Boha. Bůh je podmětem činu. S tímto jevem se lze setkat například v L 9,44. Lepší překlad Sd 9,5b by tedy zněl: „Zbyl jen Jótam, nejmladší syn Jerubaalův, protože byl ukryt (Hospodinem).“

Abímelek vyvraždil své bratry, sedmdesát mužů, na jednom kameni. Badatelé nemají jasnou představu, co si pod „jedním kamenem“ představit. Možná chce vypravěč zdůraznit, že byli Abímelekovi bratři zabiti do jednoho. A nebo jde opět o ironii. Motiv kamene se totiž objevuje i během Abímelekovy smrti. Abímelek totiž umírá rukou ženy, která na něj svrhne mlýnský kámen.⁸⁶ Jiní badatelé vidí souvislost s obětním rituálem běžným v dané oblasti, tedy s obětováním zvířete nějakému božstvu.⁸⁷

3.7 Sd 9,6

Všichni šekemští občané a všichni z domu Miló se shromáždili a prohlásili Abímeleka za krále při božišti u sloupu, který byl v Šekemu.

⁸¹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 178.

⁸² DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. S. 824.

⁸³ PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. S. 187.

⁸⁴ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 47.

⁸⁵ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 207.

⁸⁶ PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. S. 185 - 186.

⁸⁷ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 174.

Poslední věta tohoto úseku je oddělena *setumou*, která se může objevovat v místech, na která chce vypravěč obzvlášť upozornit. Někdy je její funkce nejasná, ale Sd 9,6 je skutečně zlomový verš pro příběh. Abímelek je prohlášen za krále. Tento fakt je potvrzen ještě trojím použitím kořene מלך v jedné větě. Slovesu vyjadřujícím korunovaci předchází sloveso הלה ve třetí osobě množného čísla. Vypravěč ho záměrně používá, aby poukázal na to, že šekemští občané (a dům Miló) nesou zodpovědnost za korunovaci. To oni přišli a prohlásili Abímeleka za krále.⁸⁸

Opakuje se zde ještě slovo כלל, které zdůrazňuje, že se všichni v tomto rozhodnutí shodli jako jeden muž. Se stejným slovem se čtenář setká i v Jótamově bajce, ve které se stromy také jednohlasně rozhodnou pro trnitý keř (Sd 9,14). Čtenář tedy nemá očekávat žádnou novou postavu z řad šekemských, která by příběh zvrátila.

Důležitá je i lokace epizody. Ne náhodou se korunovace uskutečňuje na božišti, jak překládá ČEP. Je potřeba si uvědomit, že slovo אלון opět dovádí čtenáře do kontextu s Gedeónem, konkrétně do Sd 6,11, kde se hovoří o posvátném stromu. Pravděpodobně se tedy i zde jedná o nějaký posvátný strom, možná dub.⁸⁹ Použití tohoto slova evokuje uctívání cizích bohů (Ez 6,13; Hošea 4,13) stejně jako uctívání Hospodina patriarchy (Gn 12,6; 13,18 aj.). Důležitou spojitost však lze najít opět v Joz 24. V Joz 24,26 je stejným kořenem označeno místo, na kterém Jozue a izraelský lid obnovují smlouvu s Hospodinem.

Následující slovo kořene נצב pak představuje nejspíš nějaký sloup nebo něco, co tam stojí. Častěji se setkáváme s výrazem *maceba*, které označuje posvátný sloup nebo menhir.⁹⁰ Tak jsou často označeny místa sloužící k idolatrii (Lv 26,1). Opět lze najít spojitost jak s pohanským kultem (např. Dt 7,5), tak s patriarchy (např. Ex 24,4). Izraelci však měli tento typ uctívání zakázaný (Dt 16,22). Je potřeba rozlišovat, jestli se jedná o památný kámen, který má připomínat Boha nebo jestli je uctíván onen kámen jako Bůh. Sice to přímo nezazní, ale vše naznačuje tomu, že Abímelek byl skutečně korunován na místě, které sloužilo k uctívání cizích bohů, pravděpodobně šlo o Baala, jehož chrám stál také v Šekemu.

Ještě je potřeba si všimnout jednoho detailu a to použití předložky על, která se nejčastěji překládá jako „s, spolu“ aj.⁹¹ Překlad by pak mohl znít i takto: „...*prohlásili Abímeleka za krále spolu s božištěm*...“ Za předpokladu, že se jednalo o místo, kde byl uctíván Baal, lze říci, že Baal participoval na Abímelekově korunovaci.⁹²

⁸⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 208.

⁸⁹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 17 – 18.

⁹⁰ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 105.

⁹¹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 122.

⁹² BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 209.

Někteří badatelé se domnívají, že pod pojmem „dům Miló“ si lze představit velký chrám Baala smlouvy. Vypravěč předpokládá, že čtenář je s tímto pojmem obeznámen.⁹³ Jedná se tedy o skupinu baalových vyznavačů, možná o nějakou kněžskou vrstvu, stejně privilegovanou jako šekemští občané. Možná jde dokonce o jiné označení věže, kterou Abímelek dobývá ve verši Sd 9,46.⁹⁴ Jiní badatelé se domnívají, že jde o vrstvu správců města, kteří sídlí v královské rezidenci, tedy v administrativním centru Šekemu. Nic nenavádí tomu, že by se jednalo o skupinu Izraelců, která společně s šekemskými volila Abímeleka za krále.⁹⁵ Slovní spojení „dům Miló“ by se dalo přeložit jako „dům plnění“.

Vyznění tohoto verše by se dalo shrnout takto. Hospodinova aktivita a mírumilovná role v Gedeónově narativu kontrastuje s Baalovou pasivitou a brutalitou jeho vyznavačů v Abímelekově narativu. Gedeónův a Abímelekův narativ tedy stojí v určité opozici, pokud se čtenář zaměřuje na rivalitu mezi vyznavači Hospodina a Baala.⁹⁶

3.8 Sd 9,7

Když to oznámili Jótamovi, šel a postavil se na vrcholu hory Gerizímu, hlasitě volal a mluvil k nim: „Slyšte mě, šekemští občané, a vás necht' slyší Bůh!

Další epizoda není oddělena *petuchou* ani *setumou*. Hebrejský text tedy volně pokračuje dál. Dějově se však čtenář ocitá na vrcholku hory Gerizím. Objevuje se také nová postava, což literárně oznamuje další úsek textu. O Jótamovi se čtenář dozvěděl už v Sd 9,5, nyní však vstupuje na scénu a mluví. Teologickým poselstvím text navazuje na předešlé verše, proto zde není *petucha* a ani se vypravěč nesnaží následující scénu nějak uvést. To, co se bude nyní dít (kletba) je vypravěčem vnímáno jako automatická odezva na trestuhodný čin korunovace. Proto vypravěč nemá důvod od sebe tyto části nějak oddělovat. Celá Jótamova promluva je součástí prozaického rámce, který představují verše Sd 9,7 a Sd 9,21.⁹⁷

V komentářích k předchozím veršům byla nabídnuta možnost, že šekemští občané spadají mezi vyznavače Baala a Abímelek se stal jejich reprezentantem. Příběh pokračuje seznámením čtenáře s opozicí a jejím zastupitelem. Vypravěč pak samozřejmě stojí na straně opozice, to lze vyvodit z kontextu celého Starého zákona. Teologický motiv Abímelekova narativu pokračuje specifikací v Jótamově promluvě, kde se čtenář dozvídá, jakých prohřešků se šekemští občané a Abímelek dopustili.

⁹³ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 175.

⁹⁴ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 171.

⁹⁵ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 238.

⁹⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 209 – 210.

⁹⁷ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 172.

Zatímco někteří badatelé se domnívají, že Jótamova řeč je pro celý narativ nepostradatelná, jiní badatelé se přiklání k názoru, že ji lze vyjmout, protože není nezbytná pro pochopení zápletky a nepřináší žádný posun v příběhu.⁹⁸ Je pravda, že když se Jótamova promluva vyjme z příběhu, tak na dějovou linii to nemá žádný vliv. Bůh stejně sešle zlého ducha a události se rozpo pohybují, aniž by byly předpovězeny předem. Při studiu Bible ale nemůžeme pouze klouzat po povrchu. Hlubší sonda do originálního textu samozřejmě odhalí důležitost Jótamovy promluvy pro teologický motiv příběhu. Některé části Sd 9 se také na Jótamovu řeč odkazují (Sd 9,23-24 a Sd 9,56-57). Vypravěč tak signalizuje, že Jótamovu autoritu uznává.⁹⁹

Zpráva o Abímelekově korunovaci se velmi rychle roznesla. Vypravěč to naznačuje tím, že mezi korunovaci a Jótamovu řeč nevkládá žádnou scénu. Jótama o novince informuje někdo anonymní. Vzhledem k tomu, že sloveso ויגיד je zaznamenáno s příponou třetí osoby množného čísla, lze se domnívat, že i Jótam měl svou skupinu informátorů jako Abímelek (Sd 9,25).

Je zřejmé, že Abímelek by chtěl vyhladit všechny Jerubaalovy syny. Jótam vylézá ze svého úkrytu a pronáší svou řeč, která je tak důležitá, že riskuje i svůj vlastní život. Nevchází přímo do srdce Šekemu k božišti u sloupu, ale vyzývá šekemské občany, aby přišli vně města pod horu Gerizím a zúčastnili se audience u Hospodina („...*A vás necht' slyší Bůh!*“). Jótam musel „hlasitě volat“, zdá se, že audience se nikdo nezúčastnil a všichni šekemští občané zůstali uvnitř města.¹⁰⁰

Volba hory Gerizím jako místa Jótamovy promluvy v sobě nese intenzivní ironický podtón. S touto horou se ve Starém zákoně čtenář nesetkává poprvé. Je potřeba si shrnout poznatky, které o ní už čtenář může mít a které přináší i archeologické nálezy. Název hory גרזים není lehké přeložit, badatelé se neshodují. Pokud bychom ve slově viděli metatezi גרז za גזר, nabízel by se překlad „hora odříznutí“ nebo „hora odřezání“¹⁰¹. Hora Gerizím leží asi čtyři kilometry severozápadně od Šekemu a je jednou z hor (jižnější) vypínajících se nad dnešním Nábulusem (Samaří). Byla nazývána „horou požehnání“, protože zde byla před shromážděným Izraelem přečtena slova požehnání, jímž Hospodin odměňuje poslušnost (Joz 8,30–35). Nejen Samařané (Samaritáni) pokládají horu Gerizím za svaté místo. Podle jejich tradice se totiž jedná o bájnou horu Mórija z Gn 22,2. I v době po rozpadu izraelského království slouží hora k sakrálním záležitostem.¹⁰² Jótam asi promlouval z římsy, která je

⁹⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 210.

⁹⁹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 210.

¹⁰⁰ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 239.

¹⁰¹ HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. S. 142.

¹⁰² Ve 4. století př. n. l. zde byl s dovolením Peršanů zbudován samařský chrám, který padl společně s Šekemem

podle něj pojmenována.¹⁰³ Místo není zvoleno pouze z důvodu praktické blízkosti k městu. S horou Gerizím se čtenář setkává už v Deuteronomiu. Hospodin skrze Mojžíše uděluje instrukce Izraelcům, jak by se měli chovat v Zaslíbené zemi a vyčleňuje horu Gerizím k udělování požehnání (!) a horu Ébal k udělování zlořečení (Dt 11,29). Také v závěrečných promluvách Mojžíše se čtenář setkává se zajímavým ustanovením, které se hory týká. Kmeny jsou rozděleny na dvě poloviny po šesti. Josef má stanout na hoře Gerizím společně s dalšími pěti kmeny, aby žehnaly lidu (Dt 27,12-13). Po tomto rozdělení následuje série zlořečení (Dt 27,14-26), která mají Lévijsi společně s izraelskými muži pronášet. Na prvním místě je uvedena kletba těm, kdo zhotoví modlu, na druhém místě je uvedena kletba těm, kdo zlehčují svého otce a svou matku. I kletba ve verši Dt 27,25 je aplikovatelná na Abímeleka, zní: „*Bud' proklet, kdo vezme úplatek, aby ubil člověka a prolil nevinnou krev.*“ Vypravěč tedy volí pro Jótamovu promluvu místo, na kterém byla předčítána slova Zákona, aby si čtenář uvědomil jaké množství příkazů Abímelek porušuje. Jótam, syn Jerubaala z kmene Menases (Sd 6,15), jednoho z Josefovských kmenů, se staví na horu Gerizím, tak jak vyplývá z Deuteronomia. Proč však nehlásá požehnání, tak jak bylo psáno? Odpověď je prostá. Pro lid, který se odklonil od cesty Hospodina, žádné požehnání neexistuje, jen kletby.¹⁰⁴

Tento verš je jedním z mála míst, kde se objevuje slovo Bůh. Jótam používá výrazוֹהֵי אֱלֹהִים a nikoli יְהוָה. Jótam tak usnadňuje šekemským občanům možnou cestu k Hospodinu, kterou jim nabízí zvoláním: „...a vás necht' slyší Bůh!“ Závěrečná slova Jótamova úvodu jsou zvláštní. Možná by se více hodil překlad: „...a vás necht' vyslyší Bůh!“ Jótam možná naposledy vybízí šekemské občany k pokání, než na ně vrhne svou kletbu. Spíše se setkáváme s opačnou pobídkou, tedy aby „slyšel Izrael“. Tato slova najdeme v základní židovské modlitbě *Šma Jisra'el*. Zdá se, že se vypravěč opět snaží podtrhnout absurditu celé situace. Stejně jako jsou na hoře Gerizím pronášena zlořečení místo požehnání, Hospodin má být ten, kdo poslouchá. Jótam by mohl být považován za proroka, kterého Hospodin vyslal. Někteří badatelé vidí jeho promluvu jako paralelu k Sd 6,7–10, kde vystupuje anonymní prorok.¹⁰⁵ Jótam však, jak už bylo zmíněno výše, používá obecné Boží jméno a ne יְהוָה, jak mají proroci ve zvyku (Sd 6,7) a ve své řeči spíše agituje za svého otce, který byl volbou Abímeleka za krále a vyvražděním jeho potomků zrazen. Nemá tedy typické prorocké chování.

na konci 2. století př. n. l. Hora se stala svatou i pro jiná náboženství, stál zde Jupiterův chrám a dodnes lze na vrcholku nalézt zbytky křesťanského kostela z 5. století.

¹⁰³ DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. S. 268.

¹⁰⁴ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 211.

¹⁰⁵ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 239.

Sešly se pospolu stromy, aby si nad sebou pomazaly krále. Vyzvaly olivu: „Kraluj nad námi!“

Oliva jim odpověděla: „Mám se vzdát své tučnosti, již se uctívají bohové i lidé, a kýmáčet se nad stromy?“

První verš Jótamovy bajky je potřeba rozdělit na dvě části (Sd 9,8a a Sd 9,8b). Sd 9,8a představuje úvod bajky. Jednou větou sděluje, kdo a proč se sešel. Po úvodu následují čtyři nabídky na kralování vždy jednomu stromu (Sd 9,8b; 10; 12; 14), tři negativní odpovědi – odmítnutí koruny (Sd 9,9; 11; 13), jiná odpověď trnitého keře (Sd 9,15a) a hrozba trestu, pokud to stromy nemyslí vážně (Sd 9,15b).¹⁰⁶

Podrobnější analýza Jótamovy bajky odhaluje několik zajímavostí. Když se porovnájí první tři nabídky a odpovědi stromů s poslední nabídkou a odpovědí trnitého keře, lze si všimnout užití jiné slovní zásoby. V nabídce olivě zase chybí některá slova, jiná slova jsou ve zvláštním tvaru. Ve větě Sd 9,8b chybí slovo „stromy“, to se však nachází v Sd 9,8a a proto nebylo potřeba podmět znovu opakovat. Tvary slov se samozřejmě přizpůsobují rodu daného stromu (oliva je v mužském rodu). Chybí zde také první dvě slova *לֵךְ וְקִרְבֵּךְ*, která u dalších výzev najdeme. Verš pokračuje slovy *עָלֶינוּ מִלִּוְכָה*, kde je vhodné uplatnit pravidlo *ketív/kere*¹⁰⁷, protože se sloveso nepatrně liší od tvarů v dalších verších stejného schématu. První výzva je důrazná, nezmírňuje ji rozložení rozkazu do dvou sloves: „Jdi a kraluj nad námi.“ Důvodem této ostré výzvy může být snaha vypravěče uvést čtenáře prudce do tématu celé bajky. Vypravěč opakovanými slovy vytváří schéma, do kterého první tři stromy zapadají, u trnitého keře je schéma narušeno.¹⁰⁸ Tento stylistický prostředek, kde se část verše opakuje, se nazývá *parallelismus membrorum* a je pro biblickou poezii typický.¹⁰⁹ Rozpoznali jsme tedy, že se jedná o poetický text. Poezie vypravěči slouží jako prostředek pro sdělení, které nepochází z tohoto světa. Použitím poezie vyzdvihuje důležitost sdělení, které v sobě báseň nese.

Verš začíná užitím samostatného infinitivu, který předchází slovesu *הָלַךְ* v perfektu. Takto užitý samostatný infinitiv vyjadřuje zdůraznění (opravdu, vskutku, jistě, pevně, tedy,

¹⁰⁶ JOBLING, David. *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible II*. Sheffield: JSOT Press, 1986. S. 73.

¹⁰⁷ Opravy chyb zjištěných v textu nalezneme u tištěného Tanachu na okraji stránky nebo v poznámce pod čarou. Místo „toho, co je psáno“, je „nutné číst“ něco jiného, tedy v poznámce opravený text. Často se jedná o drobné opravy, ale někdy je změna zásadnější. Mezi ustálené קרי patří například יהוה.

¹⁰⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 211 – 212.

¹⁰⁹ Jedná se o stylistický prostředek, kdy se část sdělení s větší či menší obměnou opakuje.

zcela aj.)¹¹⁰ Vypravěč chce tedy zdůraznit, že se stromy skutečně shromáždily a jedná se o významnou událost.

Vzhledem k tomu, že stromům jsou zde přiřknuty lidské vlastnosti (scházejí se, pomazávají, vyzývají, kralují a v neposlední řadě mluví), čtenář je také může považovat za postavy. Pořadí, do kterého vypravěč stromy seřadil, také může hrát svou roli. Všechny tyto stromy byly v Izraeli znakem blahobytu, olivovník byl však osloven jako první a to z několika důvodů. Olivy, hebrejsky *ת׳*, se samozřejmě konzumovaly. Nakládaly se do solných nebo octových roztoků. Nejdůležitější byl však jejich olej, který se z nich před úplným dozráním lisoval. Olej má pak svou vlastní a velmi důležitou symboliku. Používal se k pomazávání panovníků. K tématu kralování má tedy ze všech stromů nejbližší, a proto byl osloven jako první. Někdy je dokonce označován jako *עץ שמן* (strom oleje).¹¹¹

Všechny tři odpovědi jsou také uvedeny stejně. I začátek odpovědi se u všech stromů shoduje. U trnitého keře je tomu jinak, uvození jeho odpovědi nezapadá do schématu. Přímá řeč stromů vždy začíná slovy *החודלתי אתך*. Jedná se o zvláštní tvar, ale lze ho identifikovat jako *qal*. Slovesu předchází tázací částice *ה*,¹¹² takže lze potvrdit, že se jedná skutečně o otázku. Tuto otázku bych označila jako „řečnickou“, protože stromům nikdo neodpovídá a oni samy neočekávají žádnou odpověď. Odpověď by byla zbytečná.

Setkáváme se zde také se slovem *אלהים*. Znamená to, že stromy tedy uznávají existenci více bohů? Tato otázka může čtenáře nasměrovat dvěma směry. Bajka, dříve než byla zachycena v Abímelekově narativu, kolovala samostatně a tradovala se mezi blízkovýchodními polyteisty. Možná vznikla v době, kdy Izrael odpadl od Hospodina. Druhou možností je, že stromy představují šekemské obyvatelstvo, o kterém čtenář už ví, že volbou Abímeleka za krále potvrzují svůj příklon k tzv. baalům. Tato alternativa by pak potvrzovala domněnku, že v pozadí příběhu je rozehrán skrytý teologický motiv, která proti sobě staví vyznavače Hospodina a vyznavače Baala. Pokud jsou stromy v bajce alegorií šekemských občanů, což není zcela jednoznačné, tato zmínka o více bozích by velmi snižovala jejich kvality.

3.10 Sd 9,10-13

Stromy pak vyzvaly fík: „Pojď nad námi kralovat ty!“

¹¹⁰ WEINGREEN, J. *Učebnice biblické hebrejštiny*. 2. čes. vyd. Praha: Karolinum, 2003, 358 s. ISBN 80-246-0623-2. S. 85.

¹¹¹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 45.

¹¹² WEINGREEN, J. *Učebnice biblické hebrejštiny*. S. 85 – 86.

Fík jim však odpověděl: „Mám se vzdát své sladkosti a svých výborných plodů a kymáčet se nad stromy?“

Stromy pak vyzvaly vinnou révu: „Pojď nad námi kralovat ty!“

Vinná réva jim však odpověděla: „Mám se vzdát svého moštu, který je k radosti bohům i lidem, a kymáčet se nad stromy?“

Hebrejské תאנה označuje strom fíkovníku i jeho plod. Fíkovník dozrává třikrát do roka, jeho plody se pak konzumují čerstvé nebo sušené. Rčení: „Bydlil bezpečně pod svým vinným kmenem a pod svým fíkem.“ (1Kr 4), bylo mezi Židy příslovečným naznačením pokoje a spásy. Fíkovník byl východními národy někdy považován za posvátné dřevo.¹¹³ Čtenář tedy fíkovník považuje za stejně užitečný strom jako olivovník.

Hebrejské נֶכֶד lze přeložit jako „vinná réva“ nebo „vinný kmen“. Nápoj, který se z vinné révy vyrábí se hebrejsky označuje¹¹⁴ יַיִן. Plody sloužily, stejně jako u předchozích dvou stromů, ke konzumaci. Hrozny byly pojídány čerstvé nebo sušené. Nápoj z vinné révy měl svůj význam i v kultu, používal se během obětí. I proto je ve Starém zákoně víno hodně zmiňováno. Víno není však vnímáno jen pozitivně. Často čtenář naráží na zmínku o negativních účincích tohoto opojného nápoje (Př 20,1). Ale i o vinné révě jako rostlině se v Bibli hovoří. V Levitiku jsou upravovány právní záležitosti ohledně jejího pěstování, žalmista pak přirovnává Boží lid k vinné révě, která se svými výhonky rozpíná široce do okolí (vinná réva se ve starozákonní době neuvazovala k tyčím). O vínu (ať nápoji, stromu nebo plodu) se Starý zákon zmiňuje nesčetněkrát a tím je vypíchnuta jeho důležitost, kterou si i čtenář bajky uvědomuje.

Obě nabídky i obě odpovědi spadají do schématu, které bylo nastoleno v prvních verších bajky. Je používána stejná slovní zásoba i stejné tvary slov. Nabídky i odpovědi mají stejný význam. To však nelze říct o nabídce a odpovědi v Sd 9,14–15.

3.11 Sd 9,14-15

I vyzvaly všechny stromy trnitý keř: „Pojď nad námi kralovat ty!“

¹¹³ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S. 174.

¹¹⁴ Izraelci znali více nápojů odvozených od vína a proto se ve Starém zákoně setkáváme i s jinými výrazy, které překládáme jako víno (šlo o kořeněná vína, vína smíchaná s vodou apod.)

A trnitý keř stromům odpověděl: „Jestli mě doopravdy chcete pomazat za krále nad sebou, pojdte se schoulit do mého stínu! Jestliže však ne, vyšlehne z trnitého keře oheň a pozře i libanonské cedry!“

U předchozích stromů bylo poukázáno na jejich užitečnost i nejčastěji pozitivní symboliku. Trnitý keř, který neplodí ovoce a jeho dřevo ani není vhodné k topení, neměl pro Izraelce žádný užitek ve smyslu suroviny. Nejčastěji se totiž trní, bodláčí či hloží používalo k přísnému potrestání (Sd 8,7), trní a bodláčí je častým obrazem Božího soudu a trestání (Gn 3,18). Ve využití výrazu „trnitý keř“, hebrejsky, טור se tedy neskrývá pouze alegorie něčeho neužitečného, ale i nebezpečí a utrpení.¹¹⁵

Všechny oslovené stromy odmítly nabídku kralování z důvodu neatraktivy tohoto úřadu. Dále poukazují na to, že by byly znehodnoceny. Nakonec se všechny stromy rozhodnou obrátit na trnitý keř. Verš Sd 9,14 má totiž trochu jinou slovní zásobu, než předešlé verše schématu. Rozkaz, který se ve všech čtyřech výzvách opakuje, u prvních třech nabídkách vyskytuje ve vzácném tvaru. U čtvrté nabídky (trnitému keři) je pak rozkaz v běžně dochovaném tvaru. Důvodem může být vypravěčova snaha vyjádřit respekt prvním třem stromům.¹¹⁶ Změna slovní zásoby připravuje čtenáře na obrat, který skutečně vyplývá z odpovědi trnitého keře. Přibyl slovo ל, které lze v tomto kontextu přeložit jako „všichni, všechny, vše“.¹¹⁷ Vypravěč chce zdůraznit, že volby se zúčastnily skutečně všechny stromy včetně těch jmenovaných v předešlých verších. Dále je zaměněna předložka ל za předložku ל, čímž má být čtenář upozorněn na změnu, která je zapříčiněna hlavně novým příjemcem otázky.¹¹⁸ Užití slova ל má pak připomenout verš Sd 9,6, kde se objevuje dokonce dvakrát. Podle Bluedorna to podtrhuje fakt, že stromy představují šekemské baalisty.¹¹⁹

Čtenář se má pozastavit nad nesmyslnou volbou trnitého keře. Na rozdíl od ostatních vznešených stromů je trnitý keř úplně bez užitku. Dokonce to není ani strom! Nakonec se ale volba jeví odůvodněná tím, že trnitý keř se nemusí ničeho vzdávat. Čtenář však nabývá dojmu, že stromy prostě za každou cenu chtěly mít krále, bez ohledu na jeho kvality. To může čtenáře odkázat na kapitolu 1S 8, ve které Izraelci tak moc touží po králi, kterého nakonec získají i přes Samuelovo varování. To čtenáře vrací zpět k šekemským, kteří si zvolili za krále prvního člověka, který jim to nabídl bez ohledu na to, že je úplně nevhodný pro tento úřad.

Verš Sd 9,15 tak trochu stojí sám o sobě. Nelze ho plně přiřadit k bajce, která má jiné

¹¹⁵ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S. 1112.

¹¹⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 213 – 214.

¹¹⁷ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 73.

¹¹⁸ SOGGIN, Jan Alberto. *Judges: A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1987. Str. 176.

¹¹⁹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 219.

schéma, ale ani nezapadá do Jótamova výkladu. Odpověď trnitého keře se od odpovědi ostatních stromů liší. V první řadě obsahem. Zatímco všechny stromy formou řečnické otázky vysvětlují, proč nemohou nebo respektive nechtějí vládnout nad stromy, trnitý keř odpovídá jiným způsobem. Snad jen užití ichformy v první části odpovědi spojuje, ale uvedení odpovědi (Sd 9,15a) má jinou slovní zásobu. Stejně jako v nabídce trnitému keři se vypravěč snaží upoutat pozornost čtenáře, kterému sděluje, že ho čeká něco nového. Objevuje se zde opět slovo „stromy“, které v předchozích odpovědích není uvedeno. Tyto odchylky pak mohou vést čtenáře k domněnce, že se blíží k vrcholu bajky, což poutá jeho pozornost. Trnitý keř neodpovídá řečnickou otázkou, ale opětovává nabídku nabídkou: „...*pojďte se schoulit do mého stínu!*“ Tyto indicie vedly některé badatele k domněnce, že odpověď trnitého keře původně nepatřila do bajky. Ta by se pak skládala pouze ze čtyř nabídek a tří odpovědí (Sd 9,8-14).¹²⁰ Podrobnější analýzou však lze narazit na klíčová slova, která zazněla už v úvodu Sd 9,8a. Konkrétně se jedná o slova kořene: מלך, על, משה. Z čehož slova „nad námi“ a sloveso „kralovat“ jsou chiasticky¹²¹ uspořádaná, najdeme je v opačném pořadí. Mohlo by to značit, že věta, ve které jsou tato slova poprvé psána, by se dala vnímat jako úvod celé bajky a první část (Sd 9,15a) odpovědi trnitého keře bychom pak mohli vnímat jako závěr bajky.¹²² Podobným způsobem je možné přemýšlet i o slovesu באה, které se objevuje v Sd 15a a které koresponduje se slovesem הלך na začátku bajky, když hledají krále. Zdá se tedy, že přirozený závěr bajky může čtenář hledat už v první části posledního verše.¹²³

Sd 9,15b se od první části poměrně liší. Na první pohled si lze všimnout faktu, že o trnitém keři se zde mluví ve třetí osobě nikoli v ichformě. Trnitý keř nemluví o sobě, ale někdo (vypravěč) mluví o trnitém keři. Někteří badatelé se domnívají, že nečekané použití třetí osoby nemusí nutně znamenat, že druhá část verše původně nepatřila do bajky. S celým příběhem ji totiž pak spojuje odkaz na tuto část v Sd 9,19-20.¹²⁴ Co je ale jisté, že druhá část verše nespadá do přímé řeči trnitého keře. Spíše reflektuje Jótamův úhel pohledu na věc, respektive vypravěčův náhled na věc, protože on jej vložil Jótamovi do úst. Poetická struktura také znovu potvrzuje předpoklad, že tato spíše prozaická část do bajky nepatří. Více badatelů se tedy kloní k názoru, že Sd 9,8-15a tvoří samostatnou koherentní jednotku.¹²⁵

Proč je vůbec tento samostatný celek do příběhu vložen, když zcela nezapadá do žádné vyprávěné situace? Lze vidět paralelu v Sd 8,22-23, ale Izraelité nehledají krále v doslovném

¹²⁰ JOBLING, David. *The Sense of Biblical Narrative*. S. 73 – 76.

¹²¹ Jedná se o syntaktický paralelismus dvou textových celků (vět), kdy jeden má opačný slovosled než druhý.

¹²² BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 173.

¹²³ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 214 – 215.

¹²⁴ BLOCK, Daniel Isaac. *Judges, Ruth*. NAC, 6; Nashville, TN: Broadman & Holman, 1999. S. 316.

¹²⁵ PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. S. 187.

slova smyslu, ale spíše vybízí Gedeóna, aby se stal vůdcem. Navíc nekoresponduje Gedeónův důvod odmítnutí nabídky a důvody, které uvádějí stromy. V Abímelekově narativu pak čtenář naráží na situaci, kdy šekemští nehledají aktivně krále, ale pouze přijímají Abímelekovu nabídku. V bajce stromy aktivně hledají svého krále a nevzdávají se při neúspěchu. Docházíme tedy k závěru, že výklad bajky v Sd 9,16-20 zcela s bajkou samotnou nekoresponduje. Například v bajce zvolení krále znamená pohromu pouze pro poddané stromy, ale ne pro krále samotného, zatímco v Abímelekově příběhu nakonec s poddanými šekemskými občany zemře i král Abímelek.¹²⁶

Vypadá to, že bajka (Sd 9,8-15a) původně existovala nezávisle na zbytku textu. Kolovala samostatně jako kritika monarchie a jako kritika cizích národů, kteří si krále zvolili.¹²⁷ Přidáním Sd 9,15b a Sd 9,16-20 získala svůj význam pro narativ jako takový. Abímelekův narativ by tak mohl být interpretací bajky z anti-monarchistického pohledu, který popisuje království jako nevhodnou formu vedení a krále jako nejméně užitečnou součást společnosti.

Bluedorn pak zastává názor, že motiv království slouží pouze jako nástroj, kterým vypravěč demonstruje prohru baalistů. A bez Jótamovy bajky by tento motiv v příběhu úplně chyběl. Tuto domněnku opírá o několik míst v narativu. V opakovaném použití slovesa לָחַץ ve verších Sd 9,6 a 9,8a vidí souvislost. Šekemští i stromy se scházejí, aby si zvolili krále. Stromy tedy v bajce představují šekemské obyvatele – vyznavače Baala. Z veršů 9,1–7 sice nevyplývá, že šekemští krále hledali (tak jako stromy), ale Jótamova interpretace zřejmě reflektuje snahu šekemských nahradit Hospodinovo kralování. Celá Jótamova kletba padá na hlavu šekemských občanů a ne na hlavu Abímeleka!¹²⁸

Ve své výzvě : „...*pojďte se schoulit do mého stínu...*“ se trnitý keř snaží vyrovnat ostatním stromům. Snaží se poukázat na svou užitečnost, která tkví v ochraně před sluncem. Stín byl pro starozákonní národy jistě symbolem velké ochrany, slunce bylo často jejich největším nepřítelem. Tato nabídka je však absurdní. Jak může malý suchý trnitý keř bez listů ochránit vzrostlé stromy jako je například palma? Nejen, že je tato nabídka iracionální, ale schoulit se do trní může být i nebezpečné, trny chráněnce chytanou a nepustí. Bajka se zde mění v kletbu. Sloveso נִחַץ se nejčastěji ve Starém zákoně objevuje v souvislosti s Hospodinem (převážně v Žalmech). Toto slovo překládáme jako: „schoulit se, přivinout se, zabezpečit“ aj.¹²⁹ Vypravěč opět poukazuje na iracionalitu nabídky trnitého keře, neboť bezpečí může izraelský lid najít pouze v Hospodinově náruči. Pokud bychom čerpali i z

¹²⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 215 – 216.

¹²⁷ MCCANN, J. Clinton. *Judges*. S. 187.

¹²⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 218 – 219.

¹²⁹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 55.

archeologických nálezů, „být ve stínu“ se v asyrských dopisech často používalo jako metafora pro někoho, kdo byl pod speciální královskou ochranou nebo plnil nějaké státní poslání. Užití této metafory tedy starověkému čtenáři asociuje kralování.¹³⁰

Libanonské cedry byly ve starozákonní době symbolem kvality a přepychu. Šalamoun je použil i ke stavbě jeruzalémského chrámu (1Kr 5,6). I jiní tehdejší panovníci využívali cedrové dřevo ke svým stavbám.¹³¹ Libanonské cedry představují elitu mezi stromy. Proto jsou v alegorii použité na závěr jako vypíchnutí toho, že i šekemští občané, privilegovaná skupina obyvatel (viz komentář k Sd 9,2), zahynou společně s ostatními. Jejich postavení je neuchrání. S bajkou, která pro alegorii také využívá libanonské cedry a trní, se čtenář setkává i v 2Kr 14,9, kde jsou cedry využity jako metafora nějaké elitní skupiny obyvatel.¹³²

3.12 Sd 9,16-17

Nuže: Jednali jste věrně a bezelstně, když jste si ustanovili za krále Abímeleka? Jednali jste dobře s Jerubaalem a s jeho domem? Jednali jste s ním podle toho, jak si zasloužil?

Můj otec přece za vás bojoval s nasazením vlastního života a vytrhl vás z rukou Midjanců.

Jótamova kletba není založena na kralování trnitého keře, ale spíše na jeho zvolení. Hlavní vinu tedy nesou šekemští. Pozorného čtenáře zaujmou slova či slovní spojení, která se opakují nebo ho odkazují do jiných veršů. Například narazí na stylistickou figuru tzv. *hendiadys*.¹³³ Do ní spadá jedno z úvodních slov בְּאֵמֶת, které lze přeložit jako: „vskutku, skutečně, opravdu“ aj. Hned za ním následuje וּבְתָמִים, které v daném kontextu vyjadřuje něco podobného. Často se pojí s něčím věčným nebo trvalým. ČEP toto slovní spojení překládá „věrně a bezelstně“, což je výstižné. V celém Starém zákoně se tyto slova objevují ještě pouze jednou a to v již zmiňované perikopě Joz 24,14, kde Izrael uzavírá smlouvu s Hospodinem v Šekemu.¹³⁴ Ještě se objevují v Sd 9,19, ale to patří do stejného narativu. Sd 9,16 je pak uvozen slovem וְעַתָּה, které odděluje zbytek Jótamovy řeči od bajky. Toto slovo se překládá jako „a nyní“. Uvádí tedy nový úsek, který odděluje od předchozího. Toto slovní spojení se

¹³⁰ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 174.

¹³¹ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S. 377.

¹³² BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 174.

¹³³ Hendiadys (z řec. *hen dia dyoin*, jedno dvěma) znamená řečnickou a stylistickou figuru, při níž se jeden obsah vyjádří dvěma slovy, svázanými spojkou.

¹³⁴ MCCANN, J. Clinton. *Judges*. S. 187.

vyskytuje i v Joz 24,14. Již čtvrtým slovem je čtenář vypravěčem odkázán na kapitolu Joz 24, kde Izrael uzavírá smlouvu s Hospodinem.

Některá slova se pak opakují napříč celou Jótamovou promluvou a propojují bajku (Sd 9,8-15) a Jótamovu kletbu. Důležitým opakovaným motivem je také spojka *וְכִי*, která se nejčastěji překládá jako „jestliže, když“. Někdy se pojí se záporem („jestliže ne“).¹³⁵ Bez záporu se nachází v Sd 9,15a a dále pak v Sd 9,16 a 19, se záporným *לֹא* pak nejprve v Sd 9,15b a pak v Sd 9,20. Stejně tak se opakuje i motiv „upřímnosti“ zastoupený již zmiňovaným *בְּאֵמֶת*. Tento motiv je spojovaný hlavně s Hospodinovou smlouvou s Izraelem. Celá Jótamova kletba se tedy týká hlavně toho, zda šekemští jednali „věrně a bezelstně“, když porušili smlouvu s Hospodinem. Toto tvrzení pak podtrhuje i fakt, že trest, který Jótam předpovídá, nepřichází z jeho popudu, ale trestajícím subjektem je Hospodin (Sd 9,23). Pokud čtenáře trápí myšlenka, zda šekemští volili Abímeleka za krále „věrně a bezelstně“, zbytek příběhu by měl sloužit k zodpovězení.¹³⁶

Jótam připomíná šekemským že i oni byli Jerubaalem zachráněni před Midjánci. Jótam dvakrát (Sd 9,17 a 18) zdůrazňuje, že Jerubaal je jeho otec. Jótam tak pro svá slova získává větší váhu. Poukazuje tím také na kontrast mezi ním a Abímelekem. Někteří badatelé se totiž domnívají, že Jótam si přivlastňuje svého otce na úkor Abímeleka, za jehož otce pokládá Baala.¹³⁷ Abímelek je pak v krátkém úseku Sd 9,16–20 jmenován pětkrát. Zdá se, že Jótam skutečně zdůrazňuje, že on je skutečným synem Jerubaala a nikoli Abímelek.

Jótam připomíná šekemským, že Jerubaal za ně nasadil vlastní život. Jedinou epizodou, kde skutečně Jerubaalovi hrozilo smrtelné nebezpečí, je Sd 6,25–32, kde ničí Baalův oltář. Dokonce je psáno, že měl strach (Sd 6,27). Jótam tedy zdůrazňuje protibaalovské stanovisko svého otce a připomíná to šekemským občanům. Nejen vysvobozením z rukou nepřátel, ale na prvním místě vymaněním od cizích Bohů, si Jerubaal zaslouží, aby na něj nebylo zapomenuto. I když to není přímo řečeno, je možné se domnívat, že šekemští za Jerubaalova života uctívali Hospodina, ale po příchodu Abímeleka se obrátili opět na své staré bohy. Teologický motiv tedy prostupuje i tímto veršem. Ač Jótam svou řečí promlouvá k šekemským a je určena právě jim, vypravěč adresuje řeč celému národu. Proto vkládá tyto události do kontextu Gedeónova narativu. To opět potvrzuje tvrzení, že celý příběh má sloužit jako odstrašující příklad pro neposlušný Izrael, který snadno opouští svého Boha a slouží jiným bohům, například Baalovi.

¹³⁵ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 19.

¹³⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 223 – 224.

¹³⁷ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 224 – 225.

3.13 Sd 9,18-21

Vy však jste dnes proti domu mého otce povstali, povraždili jste jeho syny, sedmdesát mužů, na jednom kameni, a ustanovili jste Abímeleka, syna jeho otrokyně, za krále šekemských občanů jen proto, že to je váš bratr.

Jestliže jste tohoto dne jednali s Jerubaalem a s jeho domem věrně a bezelstně, radujte se z Abímeleka a on ať se raduje z vás.

Jestliže však nikoli, ať vyšlehne z Abímeleka oheň a pozře šekemské občany i dům Miló, pak ať vyšlehne oheň z šekemských občanů a z domu Miló a pozře Abímeleka.“

Poté se dal Jótam na útěk a uprchl před svým bratrem Abímelekem do Beéru, kde se usadil.

Pro Jótama je největším prohřeškem šekemských a Abímeleka násilná vražda jeho bratrů. Čtenář, který byl upozorněn na skrytý teologický motiv příběhu, má vidět největší selhání v odpadnutí od víry v Hospodina. V Abímelekově příběhu tedy můžeme sledovat dvojí motiv. Jeden se skrývá, ale Hospodinův vyznavač (tedy ten, komu je příběh určen) tento motiv odhalí a v příběhu ho může sledovat. Druhý motiv je pak zřejmý a sleduje důsledky činů Abímeleka a šekemských občanů a odplatu za tyto činy. Vypravěč tak v jednom příběhu nabízí několik ponaučení, která si čtenář po přečtení může odnést.¹³⁸

Ani v tomto verši není nikde zmíněno, že by Abímelek byl také Jerubaalovým synem. Naopak je zdůrazněno, že je synem jeho otrokyně. Verš Sd 8,31, který poukazuje na to, že Abímelek je synem Gedeóna, je úplně ignorován. Záměrně je také zesíleno označení jeho matky, která ve skutečnosti pravděpodobně měla vyšší sociální status než אמה, což je synonymum k častějšímu שפחה a překládá se jako „otrokyně, služka, služebnice“.¹³⁹ Jótam tak osočuje Abímeleka, že patří do nízké sociální skupiny a nemá tak právo kralovat. Naznačuje také, že pokud jeho otcem nebyl Gedeón, jeho matka byla nevěrnice. Konzony, které se ve slově „otrokyně“ skrývají, odkazují ke slovu *beemet*, které je v Jótamově řeči nosné. Opět zde nacházíme ironii, která je pro Abímelekův příběh typická. Z verše tedy vyplývá, že šekemští nekorunovali Abímeleka pro jeho urozený původ, ale protože je to jejich bratr. Jótam tedy obviňuje šekemské ze tří prohřešků v jednom verši. Šekemští ignorují

¹³⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 226.

¹³⁹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 18 a 172.

Gedeónovy činy, vyvraždili jeho syny a zvolili si za krále člověka, který k tomu není vhodný.

Verš Sd 9,19 má velmi podobnou slovní zásobu a stavbu jako verš Sd 9,16. Zatímco šestnáctý verš je koncipovaný jako řečnická otázka, devatenáctý verš už pouze konstatuje. Šekemští si zde mají uvědomit, zda zvolili Abímeleka na základě Hospodinových instrukcí. Pokud ano, budou všichni šťastní. Zdá se, že vypravěč dává šekemským možnost napravit své chyby.

Verš Sd 9,20 pak ukazuje pravděpodobnější variantu, jak událost dopadne. Jótam vykládá poslední verš bajky (Sd 9,15). Trnitý keř je tedy v Jótamově výkladu zaměněn za Abímeleka a pak za šekemské občany a libanonské cedry nejprve za šekemské občany a poté za Abímeleka. Trnitým keřem tedy není pouze Abímelek, jak by se na první pohled zdálo, ale i šekemští občané. První část bajky, která se zabývá třemi stromy, je v Jótamově řeči vykládána spíše volně a bez důrazu. Závěrečnou část bajky Jótam vykládá podrobně, protože právě ta bude naplněna. Dokonce znovu připomíná nástroj, kterým bude šekemským učiněn konec. Volba ohně jako destrukčního nástroje není náhodná. Jak lépe vyjádřit vzájemné zničení, než ohněm, který může pohltnout i žháře?

Jak má čtenář vnímat Sd 9,16 a Sd 9,19, když už ví, že šekemští jednali věrolomně? Možná jde opět o ironii nebo dokonce sarkasmus. Tato možnost neměla být nikdy brána jako vážná alternativa. Jótam se tak vysmívá šekemským, kteří měli svůj osud zpečetěný hned, jak zvolili Abímeleka za krále. Důsledky neoprávněného chování jsou nevyhnutelné.¹⁴⁰

Vypravěč poslední větou uzavírá Jótamovu promluvu. Referuje o Jótamovu útěku do Beeru, aby bylo zřejmé, že dopad Jótamovy kletby nemůže být připsán Hospodinovu vyznavači, ale Hospodinovi samotnému. Vypravěč také uvádí, že Jótam se usadil. Jako Hospodinova vyznavače ho čeká spokojený život, který je zmíněn v kontrastu válkou naplněného života šekemských občanů a Abímeleka.

3.14 Sd 9,22

Abímelek panoval nad Izraelem tři roky.

Tento verš je oddělený *petuchou*, čtenář se tedy dostává do dalšího úseku vyprávění. Zbytek deváté kapitoly ho seznamuje s tím, jak se Jótamova slova naplnila. Sd 9,22 tedy zapadá do širšího kontextu zbytku příběhu. Vypravěč zde velmi stručně připomíná hlavní téma příběhu a tím je Abímelekovo kralování.

¹⁴⁰ GERBRANDT, Gerald Eddie. *Kingship according to the deuteronomistic history*. Atlanta: Scholars Press, 1986, xv, 229 s. ISBN 0-89130-968-3. S. 132.

Verš vyžaduje více pozornosti. Je zde použita netypická slovní zásoba, kterou je třeba analyzovat. V celém příběhu se často mluví o kralování, pro jehož vyjádření se používá sloveso מלך. Ve Sd 9,2 je pak použito sloveso משל. Pro Sd 9,22 však vypravěč volí sloveso kořene שרר, které se v celém Starém zákoně vyskytuje pouze na sedmi místech. Vyjadřuje spíše určitý způsob správcovství nebo vedení.¹⁴¹ Abímelek je tedy spíše označen za předáka či velitele, ale ne za krále. V kontextu jiných příběhů lze říci, že Abímelek byl místodržitelem Izraele, králem v zastoupení nebo reprezentantem vyšší autority. Jako příklad poslouží Oz 8,4. Sloveso שרר je zde postaveno do protikladu s králem. Místo krále si Izrael dosadil velmože.¹⁴² Abímelek je tedy analyzován jako Baalův reprezentant. Abímelekovo panování tak může pouze symbolizovat Baalovo panování.

Bůh záhy zasahuje (Sd 9,23). Zdá se, že Abímeleka nechal tři roky panovat a pak na něj seslal svůj hněv. Spíše je však onou autoritou Baal, jehož Abímelek zastupuje. Sloveso שרר se svým významem blíží k „sloužit“, ale ne ve smyslu otroctví.¹⁴³ Toto sloveso vylučuje interpretaci, že by Abímelek panoval nad Izraelem nebo Šekemem ve smyslu království. Spíše šlo o městský stát.¹⁴⁴ Vypravěč tedy upozorňuje čtenáře, aby v následujících verších vnímali Abímeleka jako Baalova reprezentanta. Jiní badatelé se kloní k názoru, že sloveso שרר je vzácné, a proto je jen stylistickou variantou jiných sloves, která se překládají jako „kralovat“. Abímeleka pak vnímají jako skutečného krále.¹⁴⁵

Užité sloveso pro panování evokuje ještě kořen שרה nebo שור, který najdeme i ve jméně Izrael a znamená „zápasit jako kníže“. Izrael je ve verši objektem slovesa a možná se tak jedná o slovní hříčku, která má čtenáře odkázat na původ jména Izrael. Ten je zaznamenán v Gn 32,29, kde je Jákob po boji s Božím andělem ujištěn, že Hospodin za něj a jeho lid bude vždy bojovat. Vypravěč chce možná čtenáře ujistit, že Hospodin bude o nadvládu s Baalovým reprezentantem bojovat.¹⁴⁶

Velkým překvapením je pro čtenáře fakt, že Abímelek panoval tři roky. Tuto informaci by čtenář čekal až na konci narativu, tak jak tomu je u jiných příběhů v knize Soudců (např. Sd 3,11; 3,30; 8,28 aj.). Tento záznam se od ostatních liší tím, že po dobu tří let nežila země v míru. Ve skutečnosti po tuto dobu ležela v rukou nepřátel (baalistů). Uvedení toho číselného údaje totiž koresponduje spíše se záznamy v knize Soudců, kde je řečeno, na kolik let je Hospodin vydal do rukou nepřátel. Tyto informace totiž vždy stojí na začátku perikopy (např.

¹⁴¹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S.162 – 163.

¹⁴² BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 175.

¹⁴³ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 231.

¹⁴⁴ SOGGIN, Jan Alberto. *Judges: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981, 305 s. ISBN 0-664-21368-5. S. 180 – 181.

¹⁴⁵ WONG, Gregory T. K. *Compositional Strategy of the Book of Judges*. S. 203.

¹⁴⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 231.

3,8; 3,14; 6,1; 13,1 aj.), tak jako v Sd 9,22 stojí informace o Abímelekově vládě na začátku příběhu o naplnění Jótamovy kletby. Z toho vyplývá, že je doba Abímelekova panování chápána jako období pod nadvládou nepřítele.¹⁴⁷ Čtenář také díky této konkrétní informaci očekává brzký Abímelekův trest. Znovu je zpečetěno to, co už bylo řečeno Jótamovou kletbou. Čtenář si má znovu uvědomit, že jak Hospodin jednou řekne, tak se i stane.

Velmi omezený prostor, který je v příběhu věnován Abímelekově panování, kontrastuje s rozsáhlým prostorem, který popisuje jeho blížící se konec. Verš 9,22 je nejkratším veršem v celém narativu.¹⁴⁸

V Sd 9,22 se mluví o Abímelekově panování nad Izraelem. O tom, že Abímelek panoval nad Izraelem se nikde jinde nemluví. Podle Sd 9,6 si Abímeleka volí pouze šekemští občané (a dům Miló). Se slovem Izrael se čtenář setkává v úvodu v Sd 8,33–8,35 a pak v závěru v Sd 9,55. V jádru textu se o Izraeli mluví jen v Sd 9,22. V Sd 9,41 je čtenáři odhaleno, že Abímelek uprchl do Arumy. Možná tedy skutečně nevládl pouze nad Šekemem, ale „do jeho stínu se schoulila“ ještě některá spřátelená okolní města. Nikde jinde však není řečeno, že Abímelek kraloval nad Izraelem.¹⁴⁹ Vypravěč zřejmě záměrně používá toto spojení, protože příběh je určen pro poučení celého izraelského národa. Pokud Izrael bude pokračovat v modloslužbě, tak jak je popsáno v Sd 8,33–35, dopadne stejně jako Abímelek a šekemští občané.

Mnoho badatelů se domnívá, že tento verš byl do příběhu vložen pozdějším redaktorem a v původním textu se nevyskytoval.¹⁵⁰

3.15 Sd 9,23

Bůh poslal mezi Abímeleka a šekemské občany zlého ducha a šekemští občané se vůči Abímelekovi zachovali věrolomně.

Sd 9,23 lze označit jako zlomovou část celého textu. Na scéně se objevuje אלהים, kterého lze vnímat jako „hlavní postavu“ celé Bible. Velmi zásadně zasahuje do děje. Začíná se totiž uskutečňovat trest, protože šekemští občané nejednali „věrně a bezelstně“. V první polovině příběhu se čtenář dozvěděl o špatných činech, které Abímelek a šekemští občané spáchali, dále se seznámil s Jótamovým varováním, ve kterém Abímelekovi a šekemským občanům prorokoval brzký konec. V druhé části příběhu bude čtenáři odhaleno, jakým

¹⁴⁷ JORDAN, James B. *Judges: God's War Against Humanism*. Tyler, TX: Geneva Ministries, 1985. S. 157.

¹⁴⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 232.

¹⁴⁹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 232.

¹⁵⁰ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 175.

způsobem k tomu konci dojde. Mluvíme o odplatě a zaslouženém trestu.

Bůh v celém narativu vykonává pouze jeden čin a to je právě seslání zlého ducha. Příběh, který se na první pohled zabývá spíše lidskými činy, úplně „odbožštěný“ není. Naopak, právě Bůh dává do pohybu další události, bez jeho zásahu by Abímelek nebyl nikdy potrestán. Jediný, kdo měl odvahu se Abímelekovi postavit, utíká z místa hlavního dění pryč, aby bylo zřejmé, že Hospodin je hybatelem. Hospodinovým zásahem se odkrývají skrytá témata příběhu a potvrzují se nám domněnky, že celý příběh je postavený na něm.

Co si představit pod רעה רעה? Se stejným nebo podobným výrazem se čtenář setkává také v souvislosti se Saulem v 1S 16,14-16, na kterého Bůh seslal zlého ducha. V 1Kr 22,21-23 se zase setkává se zrádným duchem, který zlákal krále Achaba, a vše skončilo jeho smrtí. V druhém případě pak duch vystupuje jako mluvící postava, která se ke splnění úkolu sama nabídla. V Saulově příběhu narážíme spíš na nějakou formu šílenství. V Abímelekově případě zase zlý duch působí jako jakási síla, která je součástí Hospodina a kterou on sám vyslal vůči zlovolnému králi. Z těchto tří případů tedy nelze jednoznačně vyvodit, co si pod zlým duchem představit, jeho projevy jsou různé. Co však všechny tyto duchy spojuje, je jejich zásah proti represivnímu nebo neposlušnému králi.¹⁵¹ Zlý duch od Hospodina/Boha je v celém Starém zákoně velmi vzácným jevem.¹⁵² Kromě výše zmíněných perikop se objevuje ještě v deuterokanonické knize Tobíáš (Tob 6,8). Proč Bůh sesílá *zlého* ducha, když v kontextu celého narativu vlastně vykonává dobrou věc. Likviduje opozici přísluhovačů Baala. Označení ducha *zlým* odkazuje na začátek knihy Soudců do Sd 2,15, kde na Izraelce *zle* dopadá Hospodinova ruka. Prohřešili se tím, že sloužili cizím bohům a tím zradili Hospodina. Abímelek a šekemští občané jsou tedy potrestáni stejným způsobem za stejné provinění. V následujících verších se potvrdí domněnka, že Abímelekův narativ má sloužit jako odstrašující příklad, způsob Hospodinova potrestání je velmi dopodrobna popsán.¹⁵³

3.16 Sd 9,24

Tak násilí spáchané na sedmdesáti Jerubaalovcích a jejich prolitá krev dopadly na Abímeleka, jejich bratra, který je povraždil, i na šekemské občany za to, že ho podporovali, když vraždil své bratry.

Stejně jako u Sd 9,22 čtenáře zarazí, že je předjímáno, co se teprve stane. Sd 9,24 vlastně shrnuje děj následujících epizod. Opět vypravěč připomíná, za co bude Abímelek

¹⁵¹ PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. S. 189 - 191.

¹⁵² BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 175 – 176.

¹⁵³ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 233.

potrestán. Následně poukazuje na spoluvinu šekemských občanů. Příběh by tu vlastně mohl skončit. Čtenář by se mohl spokojit s konstatováním, že to, co bylo řečeno, se také stalo. Na jiných místech ve Starém zákoně to tak funguje. V Abímelekově příběhu má tento verš spíše funkci předejmutí následujících událostí a ne jejich shrnutí. Zmínka o Jerubaalových synech má čtenáři opět připomenout skrytý teologický motiv. Tedy že na jedné straně stojí odpůrci Baala (Jerubaalovci), na straně druhé jeho přívrženci (baalisté). Čtenář by si měl uvědomit, že všechny postavy, které se budou v následujícím vyprávění objevovat, spadají do kategorií baalistů. Žádná z postav tedy není nevinná a čtenář by tak neměl k žádné následující postavě přiklánět.¹⁵⁴

Pozorného čtenáře zaujme připomenutí, že Abímelek byl bratrem Jerubaalovců. Vypravěč tak ironicky odkazuje do Sd 9,2, kde byl zvolen králem na základě bratrství s šekemskými. Šekemským občanům má tato ironie naznačit, že ani příbuzenský vztah s Abímelekem je nezachráně před smrtí. V následujících verších, hlavně v Gaalově epizodě, bude Abímelekova přízeň k Jerubaalovcům použita proti němu, i to by mohl být důvod, proč to zde vypravěč zmiňuje. V celém příběhu se pak několikrát, přímo i nepřímo, zdůrazňuje spoluvina šekemských občanů na spáchaném násilí.

3.17 Sd 9,25-26

Šekemští občané postavili proti němu zálohy na vrcholcích hor a oloupili každého, kdo se ubíral cestou mimo ně. Bylo to hlášeno Abímelekovi.

Tenkrát přišel Gaal, syn Ebedův, se svými bratry a dorazili do Šekemu. Šekemští občané k němu pojali důvěru.

V Sd 9,26 se pozvolna začíná dostávat na povrch spor mezi šekemskými občany a Abímelekem. Zatím nejde o přímý střet. Abímelek proti zbojnictví jako král nebo místokrál musí zasáhnout. On je ten, kdo má zajišťovat právo. Tito bandité tedy podřývají Abímelekovu autoritu jako krále. Navíc ho loupeživé nájezdy šekemských občanů připravovaly o mýtné, které možná v této oblasti vybíral. Baalovi přívrženci se tedy začínají obracet proti sobě, už nejsou jednotní. Příběh nijak nevysvětluje, proč se šekemští, kteří si Abímeleka sami zvolili, najednou od něho otrhnou a konají proti němu. Důvodem tohoto mlčení je důraz na Boží zásah (Sd 9,23), který je jedinou příčinou jejich rozepře. Rozpor mezi Abímelekem a šekemskými občany je vnímán jako rozkol mezi Baalovým reprezentantem a Baalovými

¹⁵⁴ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 233 – 234.

vyznavači. Příběh tedy slouží jako zrcadlo vztahů mezi Hospodinem a izraelským národem. Abímelekův příběh varuje Izrael, aby se vyhnul chybám, které udělali šekemští občané.¹⁵⁵

Sloveso נגד, které lze přeložit jako „hlásat, hlásit, oznamovat“ aj.¹⁵⁶, je opět použito v Sd 9,42. V tomto verši je však tvar slovesa v *hofalu*, kdežto v Sd 9,42 jej čtenář nachází v *hifilu*. Tento jev může podtrhávat myšlenku některých badatelů, že oddíl Sd 9,42 – 45 tvoří samostatnou paralelní epizodu. Další rozdíl mezi tímto veršem a jeho paralelou tkví v tom, že zatímco v Sd 9,25 se šekemští dopouští určitého zločinu, v Sd 9,42 se mírumilovně vydávají na pole za prací.¹⁵⁷ Vypravěč se však nesnaží čtenáře seznámit se dvěma verzemi stejného příběhu, spíše oddíl Sd 9,42–45 zasazuje chronologicky do dnů po Gaalově porážce a děj pokračuje dál.

Verš Sd 9,26 je uvozen *petuchou*. Na scénu vstupuje nová postava. Je zřejmé, že se jedná o další úsek příběhu. Jméno Gaal lze z hebrejštiny přeložit jako „ošklivost“ nebo „hnus“. Je totiž odvozeno od kořene געל, což znamená „hnusit se“. Toto sloveso je v Bibli dobře doloženo, jméno však může souviset i se slovem, které označuje „brouka, který žije v trusu“ tedy chrobáka (*skarabea*).¹⁵⁸ Tento slovesný kořen najdeme i v Lv 26,15, kde Hospodin varuje před „znehucením“ izraelského národa z jeho řádů a příkazů. Možná se vypravěč snaží čtenáři připomenout, že šekemští se do této situace dostali a budou tvrdě potrestáni, protože stejně jako na odpadlé Izraelce i na ně dopadá Hospodinova (Jótamova) kletba.¹⁵⁹ Slovo עבד se poměrně hojně ve Starém zákoně vyskytuje a přeložilo by se jako „služebník“ nebo „otrok“. Nejčastěji stojí v souvislosti s Hospodinem, kdy je jím vyjádřeno postavení člověka vůči Bohu. V této perikopě je však jasně využito jako vlastní jméno. Podobný případ se nalézá i v Ezd 8,6.¹⁶⁰ Když se jméno Ebed postaví do kontrastu s Abímelek, stojí proti sobě „syn krále“, tedy princ a „odpudivý syn otroka“. Je zřejmé, komu příběh fandí.¹⁶¹ Na druhou stranu Abímelek je Jótamem označen za syna „služky“ (9,18), což dost snižuje jeho sociální postavení. Sloveso „sloužit“ se poměrně často vyskytuje v celé knize Soudců a používá se hlavně k popisu vztahu s bohem, kterého si izraelský národ v daný okamžik vybral (2,11; 10,16). Můžeme tedy konstatovat, že celé Gaalovo jméno i s přízviskem je vypravěčův konstrukt. Sloveso „sloužit“ může být v kontextu celého Starého zákona vnímáno i pozitivně. Vyjadřuje ideální vztah izraelského lidu s Hospodinem. Vypravěč chce volbou jména možná

¹⁵⁵ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 234.

¹⁵⁶ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 97 – 98.

¹⁵⁷ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 235 – 236.

¹⁵⁸ HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. S. 141.

¹⁵⁹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 238 – 239.

¹⁶⁰ Jméno Ebed zde nese jeden z navrátilců z exilu – syn Jónatanův, který je pouze zmíněn ve výčtu těch, kteří se navrátili s Ezdrášem. Ve Starém zákoně nalezneme i několik míst, kdy není úplně zřejmé, zda máme toto slovo vnímat jako jméno vlastní či nikoli. S tímto prvkem se setkáváme například ve vyprávění o proroku Elišovi (2Kr 4,1).

¹⁶¹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 239 – 240.

naznačit, že předchozí generace šekemských, kterou charakterizuje Gaalův otec Ebed, sloužila věrně Hospodinu. Jedná se o generaci, která zažila Gedeónovy činy. Nová generace, do které patří Gaal, ale i Abímelek a šekemští občané, je „odpudivá“ a „hnusí se“ Hospodinu. Opět tedy lze narazit na „sestupnou spirálu“, která zřejmě prochází Gedeónovým a Abímelekovým narativem.

Gaal dorazil se svými bratry do Šekemu. V Sd 9,26 je použito sloveso עבר, které má mnoho významů, ale nejčastěji se překládá jako „přejít, minout, přebrodit se, ubírat se přes něco“ aj.¹⁶² ČEP ho nepřesně překládá „dorazili“, protože z kontextu to tak vyplývá. Zdá se, že Gaal se svou skupinou se nechtěli v Šekemu usazovat. Gaal se tedy objevuje úplně nečekaně na scéně a zřejmě jen prochází kolem. Opět se také objevuje slovo אחים. Abímelek se svými šekemskými bratry vyvraždí Jótamovy bratry a nyní přichází Gaal se svými bratry a snaží se na tomto základě svrhnout Abímeleka. A možná ho chce na stejných základech bratrství nahradit.¹⁶³

Gaal už se s Abímelek dostává do přímého sporu, který vrcholí bitvou. Mnoho badatelů se domnívá, že Gaalova epizoda je samostatný příběh, který koloval nezávisle na zbytku narativu. Do Abímekova příběhu byl tedy uměle vložen později. Možná měl původně odstrašující funkci, aby se předešlo povstáním a rebeliím.¹⁶⁴

Gaal do příběhu vstupuje náhle a nečekaně. Možná se jedná o paralelu k Sd 7,14, kde je vyložen sen, ve kterém se na midjánský tábor valí pecen ječného chleba. Pecen se také objevuje nečekaně. Vypravěč chce tímto odkazem možná naznačit, že fyzické ničení baalových přívrženců začíná.¹⁶⁵

Zajímavostí je, že Gaal je v mnoha věcech podobný Abímelekovi.¹⁶⁶ Oba protagonisté přicházejí do Šekemu jako cizinci (Sd 9,1 a Sd 9,26). I když tento názor může být sporný, protože z Gaalova postavení mezi šekemskými i z jeho přímé řeči vyplývá, že se možná vrátil do svého rodného města a snaží se nastolit staré pořádky. Oba se spojí s šekemskými proti nepříteli. Společný mají také důraz na svůj původ. Zatímco Abímelek zdůrazňuje, že je synem šekemské ženy a bratrem šekemských, Gaal vzpomíná na Chamóra, Šekema a na jejich rodovou linii, do které Abímelek nespádá. Vypravěč pak podtrhává Gaalovu příslušnost k rodu Chamóra užitím první osoby množného čísla (Sd 9,28).

¹⁶² PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 114 – 115.

¹⁶³ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 240.

¹⁶⁴ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 176.

¹⁶⁵ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 236.

¹⁶⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 236.

3.18 Sd 9,27-28

Vyšli na pole a sbírali na svých vinicích hrozny, lisovali je a uspořádali slavnost vinobraní, pak vešli do domu svého boha, hodovali, pili a zlořečili Abímelekovi.

Přitom mluvil Gaal, syn Ebedův: „Kdo je Abímelek ve srovnání s Šekemem, že mu máme sloužit? Což to není syn Jerubaalův? A není u něho dozorcem Zebúl? Služte raději mužům Chamóra, otce Šekemova. Proč bychom my měli sloužit jemu?

Motiv vyjití na pole, tedy slova kořene יצא a שדה, je možní vidět i v Sd 9,42. To je zvláštní, protože někteří badatelé se domnívají, že epizoda v oddílu Sd 9,42–45 tvoří paralelní zkrácený příběh k rozsáhlejší epizodě v oddílu Sd 9,25b–41.¹⁶⁷ Další paralelu lze vidět například ve způsobu Abímelekova boje. Rozděluje svůj lid do několika oddílů, ukrývá se s nimi v poli, útočí na šekemské ze zálohy. Využívá momentu překvapení pro rychlý a smrtící útok. Dalo by se říci, že vede partyzánský styl války.

Šekemští uspořádali slavnost svému bohu. Sloveso הלל lze přeložit jako „chválit, vychvalovat“. Odvozené slovo, které nacházíme v tomto verši, se překládá jako „oslava“ nebo „slavnost“,¹⁶⁸ kdy je bůh chválen. Toto slovo se vyskytuje už jen v Lv 19,24, kde je slavnost určena k chvále Hospodina a také se jedná o nějaké dožínky nebo jinou slavnost prvního ovoce, které má být věnováno Hospodinu. Odkaz na tento verš se opět dá vysvětlit jako ironie, která podthává absurdní chování šekemských občanů. Místo, aby šekemští občané s Gaalem a jeho bratry chvalořečili svému božstvu, pronášejí sérii kleteb směřovanou k Abímelekovi.¹⁶⁹ Šekemští občané se zatím pouze slovy obracejí proti Abímelekovi.

Odkaz na Chamóra a Šekema signalizuje snahu Gaala upozornit na to, že Abímelek je cizinec. Gaal se pravděpodobně snaží dostat na Abímelekovo místo, proto upozorňuje na Chamórovu rodovou linii. Usiluje o zpochybnění Abímelekova nároku na trůn. Za stejným účelem zmiňuje i fakt, že je Abímelek synem Jerubaala, bojovníka proti Baalovi. To je informace, kterou Abímelek šekemským nesděljuje. Výhrada k Abímelekově příslušnosti k Jerubaalovi pak prozrazuje další podobnost mezi Gaalem a Abímelekem. Oba se hlásí k baalismu, jinak by Gaal tento argument nepoužil pro dehonestaci Abímeleka. Jméno Gaal také zní podobně jako Baal, možná i tak se vypravěč snaží upozornit na Gaalovu příslušnost k baalismu.¹⁷⁰

¹⁶⁷ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 235.

¹⁶⁸ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 42.

¹⁶⁹ CROWN, A. D. „A Reinterpretation of Judges IX in the Light of Its Humour“, *AbrN* 3: 1963. S. 95.

¹⁷⁰ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 236.

Poprvé je zmíněna postava Zebúl. Toto jméno se nejčastěji překládá jako „vyvýšený“¹⁷¹ nebo „výsost“¹⁷². Od kořene זבל jsou odvozena slovesa „obývat“, „zůstat“ nebo „snášet někoho“.¹⁷³ Jméno by se dalo přeložit i jako „obydlí“, „trvání“, „místo“. Substantivum stejného kořene označovalo vyvýšenou komnatu nebo příbytek. Zajímavé je, že v ugaritštině se použitím stejného kořene označoval sám Baal jako princ země¹⁷⁴ a Zebúl Jam, princ moře.¹⁷⁵ Jde tedy i o titul bohů. Dle mého názoru se jedná o nejzáhadnější postavu celého příběhu. Proč se o něm Gaal zmiňuje ve výčtu pomluv, které snáší na Abímelekovu hlavu? Proč by měl být Abímelek dehonestován tím, že je u něj Zebúl dozorcem? Zebúl v tomto verši zatím mlčí a nekoná žádné činy, a proto se o něm zatím nedá mnoho říci.

Čtyřikrát se zde objevuje slovo kořene עבד, které je podrobně rozebráno v komentáři k Sd 9,26. Třikrát se pak objevuje v přímé řeči ve slovesném tvaru „sloužit“, jednou jako vlastní jméno Gaalova otce. Kolem tohoto slovesa se celá Gaalova přímá řeč točí. Celá přímá řeč má v tomto verši tři roviny. Nejprve se Gaal ptá, kdo je Abímelek a kdo je Šekem. Dává Abímeleka a Šekem do kontrastu. Tím naznačuje, že Abímelek není hoden vládnout nad šekemskými. Dvojím užitím slovesa v první osobě množného čísla v první a poslední větě se Gaal považuje za součást šekemských obyvatel.¹⁷⁶ Možná tedy nejde o cizince nebo náhodného kolemjdoucího, jak vyznělo ze Sd 9,26, ale o rodáka, který se vrátil domů a nyní se snaží nastolit staré pořádky. Gaal však několika aspekty působí jako paralelní postava k Abímelekovi (viz komentář k Sd 9,26). Pravděpodobně se tedy i on vydává za místního, aby k němu šekemští pojali důvěru, a tak mu nic nebránilo v uchopení moci. Poté si formou řečnické otázky sám odpovídá. Odpovídá však pouze na první část otázky, tedy kdo je Abímelek. Identifikuje ho jako Jerubaalova syna a tím z něj dělá protivníka. Používá tak stejný argument jako Abímelek, který takto dehonestoval před šekemskými své bratry (Sd 9,2). Stejně jako Abímelek v Sd 9,2 nabízí i Gaal alternativu.

Se jménem Chamór se čtenář poprvé setkává v Gn 33,19–34,31. Chamór byl vládce Šekemu v době Jákobově, ten od něho koupil díl země. Chamór i jeho syn Šekem zahynuli při masakru, kdy se Jákobovi synové mstili za ponížení své sestry Díny. Chamór znamená „osel“. Jména převzatá z názvu zvířete byla ve starozákonní době poměrně běžná.¹⁷⁷ Vypravěč pak touto specifikací jistě předpokládá znalost příběhu Chamóra a Šekema, protože jinak by stačilo uvést jméno Šekem, které dává městu název.

¹⁷¹ DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. S. 1142.

¹⁷² HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. S. 163.

¹⁷³ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 44.

¹⁷⁴ DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. S. 1142.

¹⁷⁵ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 177.

¹⁷⁶ SOGGIN, Jan Alberto. *Judges: A Commentary*. S. 185.

¹⁷⁷ DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. S. 312.

Dochází zde ke gramatické změně u slovesa „sloužit“. V souvislosti s Chamórem je užitá druhá osoba plurálu a imperativ, kdežto v první a třetí větě Sd 9,28 se používá třetí osoba plurálu a indikativ. Mezi mnoho vysvětlení patří i to, které tuto větu vkládá vypravěč do úst Zebúlovi. Ten v celé Gaalově epizodě hodně mluví v podobné souvislosti, je zde před chvílí zmíněn a navíc se snaží poštvat šekemské proti Abímelekovi a Abímeleka proti šekemským.¹⁷⁸ Z této gramatické změny však může vyplývat i to, že Gaal se svojí skupinou nemohou sloužit Abímelekovi, ale nebudou sloužit ani Chamórovi. Tím se potvrzuje již dříve zmíněná domněnka, že Gaal a jeho družina přišli jako potomci Chamóra bojovat o trůn. Domněnka, že Gaalovci jen náhodně jeli kolem, je díky tomuto poznatku vyvrácena. Možná byli od svého rodného města odloučeni delší dobu a potřebovali prokázat svou příslušnost nějakým skutkem. Opět je možné vidět paralelu s Abímelekem. Ten musel také prokázat svou víru v Baala (Sd 9,4 a Sd 9,6). Gaal pořádá slavnost, která je zasvěcena také tomuto bohu a tím si šekemské získává. Je zřejmé, že šekemským nestačí jen dodržení rodové linie, ale i ideologicky musí být panovník v pořádku.¹⁷⁹

Celý verš je pak uzavřen zájmenem „my“. Gaal tak podtrhává svou příslušnost k rodu, zahrnuje se do výpovědi. Nepoužil zájmeno „vy“. Stejně jako Abímelek, Gaal svou ohnivou řečí v okamžiku přemluví šekemské, aby stáli na jeho straně. O šekemských občanech to vypovídá, že jsou snadno manipulovatelní a nechají se lehce oklamat.

3.19 Sd 9,29

Kdybych měl v rukou tento lid, Abímeleka bych odstranil.“ Vyzval Abímeleka: „Rozmnož své oddíly a vytáhni!“

V dalším verši Gaal pokračuje ve své přímé řeči. Uzavírá ji plánem, že pokud dostane důvěru od šekemských, Abímeleka zničí. Pokračuje krátkou přímou řečí k Abímelekovi.

ČEP překládá začátek tohoto verše nepřesně. V originálním textu je užito tázací zájmeno ׀. To odkazuje na předešlý verš, kde se nachází dvakrát. Přímá řeč tedy po drobném přerušení pokračuje ve stejném schématu. V první větě čtenářovu pozornost upoutá také často používané slovní spojení „mít někoho v rukou“. Často se tato fráze pojí s vydáním nepřátel do někých rukou. Například už ve verši Gn 9,2 dává Bůh člověku do rukou zvěř, ptactvo a ryby. Hospodin často vydává svůj lid do rukou nepřátel (Dt 1,27 aj.) nebo naopak nepřátele vydává do rukou Izraelců (Joz 6,2 aj.). „Mít někoho v rukou“ tedy neznamená, o někoho se starat a

¹⁷⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. Str. 243.

¹⁷⁹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 243.

panovat nad ním, ale spíše ho ovládnout a zničit, mít nad ním moc. Zdá se tedy, že Gaal nemá s šekemskými dobré úmysly. Velmi obecné podstatné jméno *עם* pak evokuje velký počet lidí, možná národ, a o šekemských se tak ještě nemluvílo. Správný překlad Sd 9,29a by spíše zněl: „*A kdo dá tento lid do mých rukou? A odstraním Abímeleka.*“ Gaal už nemluví k šekemským, protože o nich, pokud předpokládáme, že představují „tento lid“, mluví ve třetí osobě. Zdá se, že už se obrací na někoho jiného.

Sd 9,29 pak pokračuje promluvou k Abímelekovi. Vyzývá ho k boji. Někteří badatelé se tedy domnívají, že už první věta verše je vedená k Abímelekovi.¹⁸⁰ Pak je ale matoucí, proč o Abímelekovi také mluví ve třetí osobě. Existuje totiž ještě jedna možnost, „tímto lidem“ Gaal nemyslí šekemské občany, ale Abímeleka a odpadlíky, kteří jsou s ním. To se však opět jeví jako nepravděpodobné. Abímelek do Šekemu přišel nedoprovázen žádnou skupinou a vzhledem k jeho guerillovému stylu boje, můžeme konstatovat, že skupina lidí, která ho obklopovala, nebyla příliš početná. Toto mínění pak podtrhuje i Gaalova výzva k rozmnožení jeho oddílů. Užití slova *עם* by tedy nebylo na místě. Ještě se nabízí jedna možnost. Poslední věty Gaalovy přímé řeči nepatří ani šekemským občanům, ani Abímelekovi, ale nějaké třetí osobě. Možná je třetí osobou Zebúl, který je již zmíněn a jeho role v příběhu je zatím nejasná. Nebo se Gaal obrací na svého boha Baala a prosí ho o zasáhnutí. Ostatně je tato prosba vyřčena během díkuvzdání tomuto bohu.

Sloveso kořene *סור* je v textu zaznamenáno v *hifilovém* tvaru a znamená „odejmout, odstoupit“. Tento tvar se používá i v Joz 24,14 a 23 v souvislosti se smlouvou s Hospodinem uzavřenou v Šekemu. Opět je tedy zaznamenán odkaz na akt uzavření smlouvy s Hospodinem v Šekemu. Sloveso je užito i v Sd 10,16 a opět ve smyslu odstranění cizích bohů. Vypravěč tímto užitím čtenáři opět zdůrazňuje teologickou rovinu příběhu. Čtenář už vnímá Abímeleka jako Baalova reprezentanta.¹⁸¹ Nejen Abímelek by měl být odstraněn, ale i Baal samotný by měl být odejmut a nahrazen Hospodinem. Baalismus pak představuje náboženství, které nehledě na to, kdo stojí v čele, vede k destrukci jeho přívržence.

Gaalovu výzvu k Abímelekovi, aby rozmnožil své oddíly a vytáhl, lze vnímat jako výsměch Gaala, který si je jistý svou výhrou. Gaal tedy pravděpodobně disponuje početnou armádou, což by potrhovalo i již zmiňované užití slova *עם*. Vypravěč tak napíná čtenáře, který se záhy dozví šokující zprávu, že Gaal byl poražen.

¹⁸⁰ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 244.

¹⁸¹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 244 – 245.

3.20 Sd 9,30-33

Jak uslyšel Zebúl, velitel města, řeč Gaala, syna Ebedova, vzplanul hněvem

a tajně poslal k Abímelekovi posly se vzkazem: „Hle, do Šekemu přišel Gaal, syn Ebedův, se svými bratry a pobuřují proti tobě město.

Povstaň teď v noci spolu s lidem, který je s tebou, a ukryj se v poli do zálohy.

Za časného jitra při východu slunce přitrhneš k městu. On i jeho lid přijdou k tobě a ty mu uděláš, co se tvé ruce naskytne.“

Vstup nové postavy na scénu může opět znamenat nový úsek textu. I když proti tomuto názoru stojí fakt, že zde příběh není oddělen *petuchou* ani *setumou*. Přesto lze konstatovat, že v oddíle Sd 9,26–29 se čtenář dozvídá o Gaalově revoltě a Sd 9,26 slouží jako uvedení postavy na scénu. Následuje oddíl Sd 9,30–41, který popisuje Abímelekovu reakci. Sd 9,30 pak uvádí Zebúla na scénu.¹⁸² Zebúl je v Sd 9,28 označen jako פקיד, což lze přeložit jako „dohlížitel, pověřenec, správce“¹⁸³, kdežto ve Sd 9,30 se o něm mluví jako o „správci města“. V tomto verši je tedy Zebúl postaven na roveň Abímeleka, který stejný titul dostal v Sd 9,22. I význam jeho jména (viz komentář k Sd 9,28), mu zaručuje nějaké vysoké postavení. Spojení jména s Baalem (viz komentář k Sd 9,28) z něj dělá Baalova vyznavače a vladaře nad městem.

V Sd 9 má Zebúl dvojí roli. Na jednu stranu slouží Abímelekovi jako špeh a donašeč, na stranu druhou jako jeho rádce. Respektive jako někdo, kdo zadává Abímelekovi úkol. Slovesa v jeho přímé řeči jsou zaznamenána v rozkazovacím způsobu (Sd 9,32). Lze vidět podobnost s Gedeónovým narativem. Gedeón má také svého rádce, který mu zadává úkoly a vymýšlí strategický postup. Tím rádcem je však Hospodin. Stejného rádce má i Jozue, když dobývá Jericho (Joz 5–6). Tyto asociace mohou mít dvojí vysvětlení. V celém příběhu je často poukazováno na Baalovu neexistenci. Vypravěč tak zřejmě opět zdůrazňuje tento motiv. Abímelek vede svou armádu, ale jeho bůh nestojí při něm, aby mu sděloval strategii. Pouze nějaký člověk (Zebúl) plánuje útok.¹⁸⁴ Možná bychom mohli Zebúla ztotožnit se zlým duchem, kterého Bůh vyslal mezi šekemské a Abímeleka. Chvilí stojí na straně Abímeleka, ale jako svého rádce ho akceptuje i Gaal, když se s ním radí během Abímelekova útoku (Sd

¹⁸² BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 238.

¹⁸³ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 132.

¹⁸⁴ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 246.

9,35–38). Zdá se, že Zebúl stojí každou nohou na jiné straně a že tento postup směřuje k záměru poštvat obě strany proti sobě.

V Sd 9,31 začíná Zebúlova přímá řeč. Biblické postavy, které promlouvají, jsou pro příběh důležitější než ty, které mlčí. Vypravěč chce zřejmě postavit do kontrastu mluvícího Gaala a Zebúla proti dlouho mlčícímu Abímelekovi, který jen plní Zebúlovy rozkazy. Baal a jeho reprezentant Abímelek mlčí. Hospodin vykonává nejzásadnější skutek celého narativu (Sd 9,23) a jeho reprezentant Jótam vede dlouhou promluvu, která je dokonce zaznamenána jako poezie. Je zřejmé, které postavy hýbají příběhem.

Slovesa v Zebúlově přímé řeči jsou zaznamenána v imperativu. Zebúl Abímelekovi poručí a Abímelek vykoná vše, co Zebúl naplánuje (Sd 9,34). Abímeleka to staví do podřadné pozice. Zebúl je pro Abímeleka autoritou. Ostatně je Zebúl v Sd 9,30 označen stejným slovesným kořenem jako Abímelek v Sd 9,22, což je minimálně staví na roveň.

Pozorného čtenáře také zaujme vzácné slovo תרמה, které je odvozeno pravděpodobně od kořene רמה a lze ho přeložit jako „lest“ nebo „tajně“.¹⁸⁵ Boling se domnívá, že kořen není správný, ale vlastní variantu nenabízí. Odkazuje na vesnici Aruma, ve které se Abímelek později usazuje, ale sám přiznává, že hledat spojitost v Sd 9,41 by k ničemu nevedlo.¹⁸⁶

Sloveso ארב lze přeložit jako „strojit úklady“¹⁸⁷ Zebúl a Abímelek tedy nevedli válku férově. Vypravěč chce poukázat na jejich pokroucené charaktery. Stejně sloveso najdeme i v Sd 9,25, kde však úklady strojí šekemští obyvatelé proti Abímelekovi. Čtenář si tak potvrzuje domněnku, že baalisté jsou lstiví a ještě k tomu nejednotní. Vzájemně na sebe líčí pasti. Sd 9,25 pak přímo navazuje na seslání zlého ducha Bohem. Vypravěč připomíná, že vše je v rukou Božích. Jótamova kletba se naplňuje a všechny postavy slouží Bohu jako pouhé prostředky.¹⁸⁸

Sloveso פשט je ve významu „vpadnout, přitrhnout“ poměrně vzácné, spíše se setkáme s překladem „svléci, svlékat se“, ale i „vyletět z kukly, vyklubat se“.¹⁸⁹ Vypravěč chce pravděpodobně upozornit na moment překvapení, kterého má podle rozkazu Abímelek využít. Sloveso se pak dvakrát objevuje v Sd 9,44. Boling upozorňuje na sloveso, které vznikne metatezí písmen פ a ש. Kořen שפט se pak běžně vyskytuje ve smyslu „soudit“¹⁹⁰ a nalezneme ho v samotném názvu celé knihy. Tento moment má možná nejbližší k nějakým soudním aktivitám.¹⁹¹ V Sd 9,44 je sloveso dokonce spojeno s městskou bránou, která ve starozákonní

¹⁸⁵ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 154 – 155.

¹⁸⁶ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 178.

¹⁸⁷ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 22.

¹⁸⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 245 – 246.

¹⁸⁹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 134.

¹⁹⁰ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 172 – 173.

¹⁹¹ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 178.

době sloužila jako shromaždiště, kde se soudilo.

Závěrečná slova Sd 9,33 připomínají jeden motiv z Gaalovy řeči k šekemským v Sd 9,29. Gaal praví: „Kdybych měl v rukou tento lid...“. V komentáři k Sd 9,29 je analyzováno, že Gaal nemá s šekemskými dobré úmysly, čímž je připodobněn k Abímelekovi. Podobné slovní spojení v Sd 9,33 může tuto domněnku potvrdit. Zebúl totiž Abímelekovi radí, aby po vítězné bitvě udělal šekemskému lidu, co se jeho ruce naskytne (Sd 9,33). Jedná se o obrazné vyjádření, které příjemci této informace sděluje, že má ve svém konání volnou ruku. Může si s nepřítelem dělat, co chce. Někteří badatelé v této větě vidí výzvu k odplatě. Abímelek se má pomstít šekemskému lidu za nevěru.¹⁹² Stejná formule se vyskytuje i v 1S 10,7, kde je instrukce udělena Bohem.

3.21 Sd 9,34-37

Abímelek v noci povstal, i všechen lid, který byl s ním, a rozestavili proti Šekemu do čtyř oddílů zálohy.

Gaal, syn Ebedův, vyšel a stoupl si do vrat městské brány, právě když Abímelek se svým lidem povstal ze zálohy.

Když Gaal uviděl ten lid, řekl Zebúlovi: „Hle, z hřebenů hor sestupuje nějaký lid!“ Zebúl mu odpověděl: „Vidíš stín hor a připadá ti jako mužové.“

A Gaal mluvil dál: „Hle, nějaký lid sestupuje z Pupku země a jeden oddíl přichází cestou od božište mrakopravců.“

Oddíl Sd 9, 34–37 leží mezi dvěma *setumami*. Nelze však konstatovat, že by se tento oddíl nějak vymykal z kontextu celého příběhu. Nezdá se, že by byla tato pasáž nějak významná. Vypravěč zřejmě nepoužívá *setumu* jako upozornění na něco důležitého, tak jak učinil v Sd 9,6, kde byl Abímelek zvolen králem.

Abímelek téměř doslovně plní úkol, který mu zadal Zebúl. Zadáni se nepatrně liší od splnění úkolu. Zpráva o zálohách je rozšířena o informaci, že se jednalo o čtyři oddíly. Není zde také zmíněno, že zálohy byly pak rozestavěny v poli. Z oddílu Sd 9,35–37 vyplývá, že zálohy byly rozestavěny v horách, tak jako šekemské zálohy v Sd 9,25. Vypravěč některými slovy propojuje všechny epizody, které spadají do naplnění Jótamovy kletby. Vypravěč těmito

¹⁹² BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 246.

paralelami ve způsobu boje šekemských občanů a Abímelekovy armády podtrhuje fakt, že původně stáli na stejné straně a používali stejné válečné strategie. Zřejmě tím chce zdůraznit, že přívrženci Baala se nyní obracejí proti sobě a tím je vyjádřen chaos, který přilnutí k cizímu božstvu přináší. Stejný způsob boje odkazuje i mimo Sd 9. Podobnou strategii využívá Jozue během útoku na Aj. V Joz 8 se čtenář stává součástí Jozuovy armády a vidí útok z druhé strany než Gaal stojící u městské brány. Dále se s touto strategií čtenář setkává při útoku Pelištejců na Samsona v Sd 16,2–12 a nakonec v oddílu Sd 20,29–38, kde se tak obracejí Izraelci proti kmenu Benjamín. Zálohová taktika je využita i v 1S 15,5; 22,8 a 13. Čtenář tedy tuto strategii může zaregistrovat na několika místech a nemusí v ní nutně vidět nějaké skryté sdělení vypravěče.¹⁹³

Vypravěč pro označení jednotek, na které se Abímelekova armáda rozdělila, používá pojem ראש, který lze přeložit mnoha způsoby. Nejčastěji je možné se setkat s překladem „hlava“. V přeneseném významu pak může označovat něco hlavního, vrcholek nebo toho, kdo je v čele (náčelníka).¹⁹⁴ Jedná se tedy pravděpodobně o části Abímelekovy armády, které podléhaly vlastnímu velení.

Slovní spojení פתח שער העיר, které lze přeložit jako „vstup městské brány“, se objevuje opakovaně. Ze Sd 9,35 vyplývá, že vstup městské brány sloužil jako velín, ze kterého Gaal pozoroval blížící se vojsko. Pravděpodobně se tedy jednalo o nějaké vyvýšené místo s dobrým výhledem. V Sd 9,40 se čtenář dozvídá, že se Abímelek u této brány zastavil a do města už nevstoupil. Jedná se tedy o dobře střežené místo, které se Abímelekovi už nepodařilo dobýt. Došlo pouze k vyhnání Gaala a jeho souputníků, ale k vyhlazení celého Šekemu ještě ne. Vypravěč čtenáře napíná a Abímelekovo zastavení před městskou bránou slouží jako milník mezi jednotlivými epizodami. Abímelek dobývá Šekem dokonce ve třech fázích. Nejprve obsadí okolí Šekemu, v druhé fázi se dostává za bránu a hradby a ve třetí obsadí šekemskou věž (patrně svatyni). Městská brána se vyskytuje i na jiných místech v knize Soudců (Sd 5,8;11; 9,35;40;44; 16,2-3; 18,16-17). Zdá se, že dobytí městské brány znamenalo zásadní posun v bitvě.¹⁹⁵ Abímelekova první akce tedy znamenala pouze poloviční úspěch.

Gaal a Zebúl vedou krátký dialog. Z jejich rozhovoru vyplývá, že Gaal je naprosto neschopný vůdce. Nerozezná svého nepřítele. To je zdůrazněno hned dvakrát. Nerozezná nepřítele blížícího se k městu a od nepřítele, který stojí vedle něho, přijímá rady. Až na druhý pohled Gaal rozezná, že na ně někdo útočí, ale zdá se, že stále netuší, o jaký lid se jedná. Musí

¹⁹³ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 246 – 247.

¹⁹⁴ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 149.

¹⁹⁵ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 248.

být zaslepen nerozumem nebo nějakou vyšší mocí, protože v Sd 9,29 vyzývá Abímeleka k útoku, čtenář se tak může domnívat, že Gaal útok očekává. V Sd 9,28 Gaal staví Zebúla na úroveň úhlavního nepřítele Jerubaala. Co tím chce vypravěč naznačit? Proč se nyní Gaal jeví jako neschopný vůdce a nechává si radit od nepřátel?

Sd 9,37 je odděleno *setumou*. Stejně jako verš Sd 9,6, před kterým se také vyskytuje *setuma*, obsahuje Sd 9,37 slovo אֱלֹן. Vypravěč tak *setumou* zřejmě upozorňuje na verše, které se nějakým způsobem dotýkají kultu. Ve verši se vyskytuje hned několik zvláštních slovních spojení. Někáký lid sestupuje z תְּבוּרֵי הָאָרֶץ. Jedná se o staré poetické označení „středu světa“. Starověké národy označovaly některá svá významná sídla za „pupek světa“. Se stejným výrazem se čtenář setkává také v Ez 38,12, kde je tak označeno místo, ve kterém sídlí pronárody hledící jen na stáda a zboží. Tento popis by seděl na nějaký pronárod, který se věnoval pastevectví a obchodu. Krajinný ráz poblíž Šekemu by napovídal, že se pod výrazem skrývá jedna z hor, která se poblíž Šekemu tyčí. Někteří badatelé pod tímto pojmem hledají spíše nějakou planinu.¹⁹⁶ Vzhledem k tomu, že na hoře Gerizím se nacházelo v průběhu staletí několik svatyní včetně baalistické, lze se domnívat, že jde právě o tuto horu, která již v příběhu sehrála svou roli.¹⁹⁷ Někteří badatelé se přiklání k názoru, že se nejedná o žádné konkrétní místo, ale že se vypravěč pouze snaží vyprávění oživit tajemným a mystickým tónem.¹⁹⁸ Jeden oddíl přichází cestou מְעוֹנֵי אֱלֹן. Slovo אֱלֹן jsme již analyzovali jako nějaké posvátné místo, nejspíš strom (viz komentář k Sd 9,6). Jedná se o místo, kde byl Abímelek korunován. Tento objekt se nachází mimo Šekem a zdá se, že ho obsadila Abímelekova armáda. Slovo מְעוֹנֵי odkazuje na Dt 18,10; 14 a Lv 19,26, kde je tímto pojmem označen ten, kdo se věnuje věštění, hadačství, čarování apod.¹⁹⁹ ČEP takovou osobu nazývá „mrakopravec“. Abímelekova kompanie přichází z místa, kde pravděpodobně uctívali Baala. Proč přichází pouze jeden oddíl z tohoto místa, vypravěč nespecifikuje. Možná se skutečně jednalo o nějakou skupinu „čarodějů“, kteří před bitvou obětovali svému bohu, aby si zajistili vítězství. Po vítězné bitvě skutečně mohou nabýt dojmu, že jejich bůh do výsledku zasáhl. Možná to je tato odtržená skupina, která dokázala zmást Gaalovu mysl, aby si myslel, že z hor sestupuje pouze stín. Vypravěčův záměr ale není pospat, jak přesně bitva probíhala. Spíše se má čtenář něco dozvědět o postavách, které bitvu vedou, protože právě ony reprezentují baalismus.²⁰⁰

¹⁹⁶ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 247.

¹⁹⁷ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 178 - 179.

¹⁹⁸ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 247.

¹⁹⁹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 246 – 247.

²⁰⁰ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 247 – 248.

3.22 Sd 9,38-41

Tu mu řekl Zebúl: „Kdepak jsou teď tvé řeči? Vždyť jsi říkal: 'Kdo je Abímelek, že bychom mu měli sloužit?' Ano, je to ten lid, který jsi tak podceňoval. Jen vytrhni a bojuj proti němu!“

Gaal tedy vyšel v čele šekemských občanů, aby bojoval proti Abímelekovi,

ale Abímelek ho zahnal na útěk, a mnoho skolených zůstalo ležet až po vrata brány.

Abímelek se usadil v Arumě a Zebúl vypudil Gaala a jeho bratry ze Šekemu.

Zajímavé je, že na rozdíl od Zebúla a Gaala, Abímelek v celé epizodě ani jednou nepromluví. Abímelek vede přímou řeč v celém narativu jen třikrát a to hned na začátku (viz komentář k Sd 9,2) a pak na konci příběhu v Sd 9,46 a Sd 9,54. Vypravěč tak možná poukazuje na pasivitu Baalova reprezentanta, která je v celém narativu zdůrazňována. Baal samotný je také velmi pasivní. Rady a pokyny uděluje Abímelekovi člověk Zebúl. Všichni aktéři v této epizodě jsou charakterizováni jako baalisté, ale kde je Baal, aby zasáhl do jejich roztržky? Baalovi vyznavači se navzájem vyvražďují a on vůbec nezasahuje, neuděluje pokyny a rady. Vše je v rukou Hospodina (9,23). Celý Abímelekův narativ tak může postavit do kontrastu s Gedeónovým příběhem, kde Hospodin zasahuje do děje na straně svých vyznavačů. Hospodin komunikuje se svým lidem (např. 6,8–10) a osvobozuje ho z rukou nepřátel (např. 7,19–22).²⁰¹

Sd 9,39 je opět odděleno *setumou*. Gaal utíká z bitvy, zatímco jeho lidé umírají na bitevním poli před branou města. To potvrzuje, že Gaal nebyl dobrým vojevůdcem. Možná je do příběhu nasazen za účelem dodání sebevědomí Abímelekovi, aby jeho porážka, ke které se celý příběh ubírá, byla ještě bolestnější. Tuto teorii podporuje i fakt, že umírá rukou ženy, což je pro vojáka velmi potupná smrt (Sd 9,54). Zatímco Abímelek v Gaalově epizodě není nijak zvlášť dehonestován, Gaal je popsán jako neschopný vojevůdce, který nechává své bratry umírat na bitevním poli a sám prchá (Sd 9,40). Druhá generace baalistů je tedy reprezentována mužem, který je ještě horší než vůdce první generace (Abímelek). Čtenář tak opět může sledovat vnitřní „sestupnou spirálu“, která je protkána i celou knihou Soudců.²⁰²

Po svém vítězství se Abímelek usazuje v Arumě. Vypravěč nesděluje proč.

²⁰¹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 248.

²⁰² MCCANN, J. Clinton. *Judges*. S. 71 – 72.

Pravděpodobně se jednalo o vesnici, která ležela poblíž Šekemu.²⁰³ Je zřejmé, že Abímelek Šekem zatím nedokázal dobýt. Zebúl však vypuzuje Gaala a jeho bratry, čímž chce vypravěč zdůraznit, že vypuzuje skutečně všechny Gaalovce z Šekemu pryč. Zebúl mizí ze scény, ale možná jen vypravěč už nepoužívá jeho jméno. Zebúl se možná po vyhnání Gaala a jeho družiny usazuje v Šekemu a druhou bitvu Abímelek vede proti němu. Zebúl se lstivě zbavil nejprve Gaala a nyní ho čeká boj s Abímelekiem.

3.23 Sd 9,42-45

Druhého dne vyšel lid na pole. Hlásili to Abímelekovi.

Ten rozdělil lid do tří oddílů a ukryl se do zálohy v poli. Když uviděl, že lid vychází z města, zvedl se proti nim, aby je pobil.

Abímelek a oddíly, které byly s ním, přitrhli a postavili se do vrat městské brány, kdežto na všechny, kdo byli na poli, přitrhly dva zbývající oddíly a pobyli je.

Po celý den bojoval Abímelek proti městu. Město pobil a vyvraždil lid, který byl v něm, potom jej rozbořil a posypal solí.

Sd 9,42–45 můžeme vnímat jako jednu epizodu, i když není oddělena *petuchou* nebo *setumou*. Dochází zde k první fázi naplnění Jótamova zlořečení, Šekem je srovnán se zemí a Abímelek tak ničí město zasvěcené cizímu božstvu.²⁰⁴

Tato epizoda možná představuje alternativní tradici o dobytí Šekemu Abímelekiem. Druhou variantou je, že epizoda přímo navazuje na Gaalovu epizodu. Nejen slovní zásoba obou epizod se od sebe nepatrně odlišuje. Sloveso גננ se zde nachází v *hifilu* a ne v *hofalu*. Epizoda hovoří o jiné skupině obyvatel, protože Gaal a jeho přívrženci byli vyhnáni z Šekemu pryč. Možná se jednalo o Zebúlovce, kteří vyhnali Gaala a usadili se ve městě (viz kometář k Sd 9,41) nebo o zbytek šekemského obyvatelstva, které se při prvním útoku ubránilo za hradbami města. Čtenář se dozvěděl, že Abímelek se nedostal přes šekemskou bránu (Sd 9,40). Epizoda má také jinou lokalizaci. Útok přichází z pole a boj se přesouvá do města. V předchozí epizodě přicházel útok z hor (z bojiště mrakopraců a z Pupku země) a boj se odehrával na poli. To opět nasvědčuje tomu, že se nejedná pouze o alternativní zprávu o

²⁰³ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S. 41.

²⁰⁴ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 250

dobyty Šekemu, která je do narativu vložena, ale o pokračování. A v neposlední řadě, motiv první epizody se liší od motivu druhé. Zatímco v Sd 9,26–41 tvoří šekemští otevřený odboj proti Abímelekovi a útok tím vlastně vyvolají, v Sd 9, 42–45 Abímelek útočí na lid pracující na poli.²⁰⁵ I když tento argument může být napaden faktem, že slovo *שדה* bylo v Sd 9,32 použito v souvislosti s Abímelekovým útokem. Čtenáři tedy může evokovat nejen mírumilovnou zemědělskou práci na poli (9,27), ale i vojenskou operaci na poli. Bitvu by pak opět vyvolali šekemští.²⁰⁶ Ti jsou v narativu považováni za spoluviníky morálního selhání, které rozzlobilo Hospodina nebo je dokonce větší část viny vložena na jejich bedra (Sd 9,16–19). Někteří badatelé se domnívají, že opakováním slova „pole“ v Sd 9,44 vypravěč podtrhává mírové nebo spíše neutrální úmysly šekemských.²⁰⁷ Abímelek je v tomto světle představován jako militantní a brutální despota, protože jako Baalův reprezentant zabíjí své poddané, kteří mu možná zůstali věrní, protože neodešli s Gaalem. Vypravěč tak opět poukazuje na sebedestrukční sklony baalismu a na to, že baalisté neumějí žít v míru.²⁰⁸

Po tomto podrobném porovnání Sd 9,25b–41 a Sd 9,42–45 lze konstatovat, že vypravěč staví epizody za sebe se záměrem, že na sebe navazují. I když se možná jedná o dva různé záznamy stejných událostí, vypravěč je do příběhu nezasadil jako paralely.²⁰⁹ Odhalení historie textu však už nespádá do synchronní analýzy.

Vypravěč rozděluje naplnění Jótamovy kletby do několika kroků. Abímelek ničí místo, kde je Baal uctíván (Sd 9,42–45). Vyvraždí Baalovi přívržence (Sd 9,46–49). A naposled Baalovi přívrženci zabíjejí Abímeleka (Sd 9,53–54). Tyto tři epizody mají společný kontext. Vypravěč tímto sletem událostí nejspíš připomíná, že i když Bůh stojí na začátku událostí (Sd 9,23), stačilo poštvat jednu skupinu Baalových přívrženců proti druhé a dále už se baalisté ve své vzájemné nenávisti o destrukci postarali sami. Ve zbytku příběhu je vidět, že jedno zabíjení vede k druhému, aniž by se Bůh musel k naplnění trestu nějak přičinit.²¹⁰ Rychlé střídání scén, které oddílem Sd 9,42–45 začíná, tedy může čtenář vnímat v tomto kontextu.

V Sd 9,45 je poměrně podrobně popsáno, že Šekem byl úplně zničen. Nebyl pouze dobyt a obsazen Abímelekovými jednotkami, ale úplně srovnán se zemí. Dokonce byly jeho ruiny posypány solí. Čtenáře tedy zaskočí následující epizoda o dobývání šekemské věže, která jako by ignorovala tuto epizodu. Posypání trosek města solí může nést dvojí symboliku. Sůl představovala něco trvalého. V nepříznivém blízkovýchodním klimatu se do soli nakládaly potraviny, aby se zakonzervovaly. Sůl se pak symbolicky využívala při uzavírání

²⁰⁵ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 236.

²⁰⁶ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 248.

²⁰⁷ SOGGIN, Jan Alberto. *Judges: A Commentary*. S. 192.

²⁰⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 251

²⁰⁹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 236.

²¹⁰ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 249.

smluv, odtud výraz „sůl smlouvy“ (Lv 2,13).²¹¹ V Dt 29,22, tedy v perikopě, která se zabývá obnovením smlouvy s Hospodinem, je sůl zmíněna v souvislostech, které podobnou slovní zásobou evokují oddíl Sd 8,33–35 (např. סָלַח v *hifilu*). V Dt 29,22 se také hovoří o kletbách, které se snesou na hlavu Izraelců, kteří poruší smlouvu s Hospodinem. Posypání půdy solí znemožňuje někomu dalšímu, aby na ní žil. Místo je proklete.²¹² Šekem je tak přirovnán k Sodomě a Gomoře, o kterých se v Dt 29,22 také mluví. I tato města byla zničena ohněm (Gn 19,24) a Lotova žena se proměnila v solný sloup (Gn 19,26). Abímelek tedy posypává ruiny solí, aby zůstalo město trvale zbořeno. Existuje i názor, že posypávání dobytých měst solí znamenalo absolutní zasvěcení bohu.²¹³ Abímelek tak možná nad ruinami vykonává nějaký druh obřadu, kterým ruiny Šekemu odevzdává svému božstvu.

Čtenář z několika bodů pozná, že příběh ještě nekončí, protože nedošlo k naplnění toho, co bylo řečeno. Abímelek měl zničit město ohněm (Sd 9,20). Město bylo zbořeno, ale ne vypáleno. V další epizodě se čtenář opět setkává s šekemskými. Město bylo zbořeno, ale jeho obyvatelstvo nebylo vyhlazeno. A nejdůležitějším bodem je fakt, že vypravěč v této epizodě používá pro označení Abímelekových nepřítel slovo עַם a ne běžnější בְּעָלִים, které užívá i Jótam ve své řeči (Sd 9,19–20).²¹⁴ Čtenář tedy ví, že osud šekemských občanů ještě nebyl zpečetěn.

3.24 Sd 9,46-49

Jak to uslyšeli všichni občané šekemské věže, vešli do sklepení domu boha smlouvy.

Abímelekovi bylo hlášeno, že se tam schromáždili všichni občané šekemské věže.

I vstoupil Abímelek se vším svým lidem na horu Salmón, uchopil sekeru, usekl ze stromu větev, zvedl ji a dal si ji na rameno. Lidu, který byl s ním, poručil: „Co jste viděli, že jsem udělal, udělejte rychle jako já!“

Všechny lid, každý z nich, usekli větev a šli za Abímelekem. Nakladli je na sklepení a zapálili je nad nimi. Tak zemřeli všichni muži šekemské věže, na tisíc mužů a žen.

Tento úsek se nachází mezi dvěma *petuchami*. I podle tradičního členění je tedy

²¹¹ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S. 1014.

²¹² BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 248.

²¹³ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S. 1014.

²¹⁴ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 253.

oddělen od toho, co předchází a následuje. I z literárního hlediska se jedná o samostatný celek, který navazuje na předchozí epizodu (Sd 9,42 - 45). Dalo by se říci, že zde dochází k úplnému naplnění první části Jótamovy kletby. V předchozí epizodě byla započata destrukce šekemských a zde je dokonána. Abímelek zcela likviduje Baalovy přívržence.

בעלי מגדל שכם, jak jsou občané šekemské věže nazýváni, hledají útočiště v chrámu boha, se kterým uzavřeli smlouvu. Škemští obyvatelé jsou zde opět označeni jako „škemští občané“. Toto označení se dvakrát opakuje. Čtenáři to napovídá, že zde dojde k naplnění první části Jótamovy bajky. Vypravěč tedy rozlišuje mezi běžnými šekemskými obyvateli a šekemskými občany. Tato privilegovaná vrstva (viz komentář k Sd 9,2) se ukryla ve sklepení opevněné věže, zatímco běžní lidé umírali na bitevním poli (Sd 9,42 – 45). Tuto domněnku však vyvrací informace o velkém množství mužů a žen, kteří ve věži zemřeli (Sd 9,49). Takové množství by zřejmě nemohlo tvořit privilegovanou vrstvu obyvatel.

Lokalizace epizody je nejasná. Škemská věž se pravděpodobně nenachází ve městě, protože to už bylo srovnáno se zemí. Pravděpodobně se jednalo o nějaký poblíž stojící chrám. Tomu by nasvědčovalo i zasvěcení chrámu jinému bohu než Baalu (viz níže). Ani horu Salmón není snadné identifikovat. Její název souvisí s „bezútěšnou a ponurou temnotou“ nebo dokonce „stín smrti“.²¹⁵ Vypravěč název hory zřejmě nevolí náhodně. Zdá se, že hora Salmón má pro příběh symbolickou hodnotu. Vypravěč předjímá blížící se smrt baalistů.²¹⁶

Slovesa שמע a נגד odkazují do předešlých epizod. V Sd 9,30 „uslyšel Zebúl“ a v Sd 9,25 „to bylo hlášeno Abímelekovi“ stejně jako v Sd 9,30. Předchozí epizody tedy také začínají tím, že činnost nepřátel byla vždy hlášena Abímelekovi. Z toho vyplývá, že tato epizoda navazuje na Gaalovu epizodu (Sd 9,2–41) a na epizodu o dobytí Škemem (Sd 9,42–45), které můžeme identifikovat jako první části naplnění Jótamových slov.²¹⁷

Zarážející je použití nového slovního spojení אל ברית. Badatelé se neshodují nad významem. Může se jednat o obecné označení pro nějaké božstvo. Nebo jde o vlastní jméno kenaánského boha Ela. Obecnost tohoto označení může také znamenat ironii, že nešlo o žádného boha.²¹⁸ V každém případě je zmínka o tomto božstvu nečekaná ve světle smlouvy šekemských s Baalem. Pokud se jedná o konkrétního boha Ela, vypravěč chce naznačit, že Baal selhal v ochraně šekemských (Sd 9,42–45), a proto se nyní uchylují k jinému bohu. Čtenář má být šokován jejich nevěrností. Zároveň je ujištěn, že Hospodin je mocnější než Baal. Vysvětlovalo by to také, že se občané šekemské věže nyní nacházejí v jiné lokalitě.²¹⁹

²¹⁵ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 138.

²¹⁶ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 249.

²¹⁷ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 253 – 254.

²¹⁸ MOORE, George Foot. *A Critical and Exegetical Commentary of Judges*. S. 265.

²¹⁹ SOGGIN, Jan Alberto. *Judges: A Commentary*. S. 192.

Úplné zničení města v předchozí epizodě by tak dávalo větší smysl a tyto dvě epizody by si v tom neprotiřečily. Nejen Baal, ale všichni kenaánští bohové jsou slabší než Hospodin. Toto zobecnění přispívá názoru, že příběh je určen pro Izraelce, kteří mají být varováni před modloslužbou. Možná je ve verši skrytá i informace, že na rozdíl od Baala, Hospodin svůj lid kvůli nedůvěře nikdy neopustí úplně. V jiných biblických příbězích se čtenář dočte, že Hospodin svůj lid trestá, ale vždy mu dá novou naději (např. Gn 7–8).

Bluedorn pak vidí paralelu i v Gedeónových bojových epizodách (Sd 7,16–22 a Sd 8,5–21). Oba protagonisté bojují proti zrovna poraženému nepříteli a proti dvěma městům. Stejně jako je podrobně posáno zničení Šekemu (Sd 9,45) a následně je dobývána šekemská věž, Gedeón znovu pronásleduje nepřítele (Sd 8,10–13), i když byl dříve zničen (Sd 7,22). Oba příběhy pak používají stejný koncept, ve kterém se mají Abímelekovi i Gedeónovi společníci nejprve dívat (ראה) a poté činit jako jejich velitelé (עשה). Tyto scény se nacházejí v Sd 7,17 a Sd 9,48. Oba velitelé pak používají při útoku oheň (Sd 7,20 a Sd 9,49).²²⁰

Dobývání věže v Tebesu (Sd 9,50 – 54) pak alternuje a rozšiřuje scénu Gedeónova dobývání věže v Penúelu (Sd 8,17). V obou případech je kladen důraz na מגדל (Sd 8,9; 8,17; 9,51; 9,52). Rozdíl těchto scén jasně tkví v rozsahu, který je jim věnován. Zatímco v Gedeónově narativu je penúelská věž zmíněna v krátké výhružce (Sd 8,9) a následně je tento plán naplněn (Sd 8,17), v Abímelekově narativu v této scéně dochází k zásadní události a to je smrt hlavního protagonisty a hlavně k úplnému naplnění Jótamovy kletby. Důvodem této nevyrovnanosti pak může být vypravěčův důraz na naplnění toho, co bylo řečeno v Abímelekově příběhu. Zatímco v Gedeónově příběhu jde pouze o jednu z událostí, které v očích čtenáře snižuje Gedeón.²²¹ V Sd 9,48 lze vidět i ironii a odkaz na Jótamovu bajku. Abímelek nepřítele porazí pomocí dřeva ze stromů. Použitím poetického jazyka bajky lze říci, že trnitý keř porazil ostatní stromy pomocí jiných stromů. Tento verš tedy vykresluje, že baalisté (stromy) se obracejí jeden proti druhému a v absolutním chaosu dochází k úplné destrukci.²²² Porážku úplně všech baalistů vypravěč podtrhává záměnou slova בעלים za אנשים v Sd 9,49 a zdůrazněním velkého množství povražděných mužů a žen (tisíce). Přežívá už jen jeden, Abímelek, ale i on už bude brzy zničen.

3.25 Sd 9,50-54

Potom táhl Abímelek do Tebesu, oblehl jej a pobil.

²²⁰ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 249.

²²¹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 249 – 250.

²²² BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 256.

Uprostřed města byla pevná věž, kam utekli všichni mužové a ženy i všichni občané města. Zavřeli za sebou a vystoupili na střechu věže.

Abímelek přišel až k věži a bojoval proti ní. Přiblížil se ke vchodu věže, aby založil požár.

Vtom hodila nějaká žena Abímelekovi na hlavu mlýnský kámen a prorazila mu lebku.

Rychle zavolal svého zbrojnoše a poručil mu: „Vytas meč a usmrť mě, ať neříkají: 'Zabila ho žena!'“ Mládenec ho tedy probodl a on zemřel.

Oddíl Sd 9,50–54 je oddělen *petuchou*. Další oddíl se podle tradičního židovského dělení nachází až tam, kde podle křesťanského dělení začíná desátá kapitola. Abímelekova smrt však dějově uzavírá jeden úsek vyprávění. Zabitím Abímeleka končí tebeská epizoda. Sd 9,55 někteří badatelé kladou samostatně jako zaznamenání výsledku.²²³

Vypravěč napíná čtenáře několika epizodami, které směřují k naplnění Jótamovy kletby. Nyní je příběh u konce, následují už jen závěrečná slova vypravěče, která shrnují teologický motiv celého narativu. Hospodin vítězí nad baalovci. Z jejich neúspěchu se má poučit čtenář, který pochází z řad izraelského lidu.

Lokalizace města תבֿס je nejasná. Někteří badatelé se domnívají, že se jedná o vesničku Tubas ležící severovýchodně od Šekemu.²²⁴ Jiní badatelé slučují toto město s Tirzou, která leží také severovýchodně od Šekemu.²²⁵ Archeologické vykopávky však nepotvrzují ani jednu tuto variantu.²²⁶ Badatelé se však shodují na faktu, že Tebes leží nedaleko. Tato domněnka by podporovala fakt, že se Abímelek snažil rozšířit svou sféru vlivu.²²⁷ Epizoda není nijak uvedena, takže není jasné, proč Abímelek útočí zrovna na Tebes. Čtenáři vyvstane otázka, proč Abímelek útočí na Tebes a ne na jiné okolní sídlo? Vypravěč obyvatele Tebesu také označuje jako בעלים. Možná se v Tebesu ukryla skupina vyznavačů Baala a Abímelek je veden zlým duchem, aby dokončil první bod Jótamovy promluvy (Sd 9,20). Toto označení také potvrzuje, že Abímelek byl zabit baalisty, tak jak bylo v Jótamově kletbě předpovězeno (Sd 9,20). Dobytím Šekemu nedošlo k jejich vyvraždění, jak se zdálo. Baalismus se rozšířil z Šekemu do okolních měst. Vypravěč tak varuje před nebezpečím šíření idolatrie napříč celým Izraelem.

²²³ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 261.

²²⁴ NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. S. 1080.

²²⁵ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 182.

²²⁶ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 247.

²²⁷ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 249.

Na první pohled je zřejmé, že tato závěrečná epizoda je paralelou k předchozí epizodě o dobývání šekemské věže.²²⁸ Obě města jsou obléhána a dobývána Abímelekem (Sd 9,43; 9,45 i 9,50). V obou případech je použito sloveso לכד, které lze přeložit jako „dobýt, lapit, zmocnit se“ aj.²²⁹ Obě města mají věž, do které se všichni muži a všechny ženy ukryjí (Sd 9,46; 9,49 i 9,51). V obou případech Abímelek k dobytí věže používá oheň (Sd 9,49 i 9,52). Tato epizoda tedy očividně navazuje na předchozí a čtenář je tak ujistěn, že naplňování Jótamovy kletby pokračuje.

Touto paralelou však vypravěč nekončí. Některá slovní spojení čtenáře odkazují do první epizody celého příběhu, kde se Abímelek stal králem (Sd 9,1-6). Obě epizody začínají slovy „Abímelek šel“ (Sd 9,1 i 9,50) a pro šekemské i tebeské obyvatele je použito označení „všichni občané“ (Sd 9,2 i 9,51). Vypravěč tak užívá stejných důrazů při Abímelekově vzestupu i sestupu a čtenář je tak upozorněn na blížící se Abímelekův pád. Tak nejlépe vyzní ironie, že Abímelek byl korunován těmi, kteří ho zabijí.²³⁰ Další paralelu lze vidět v označení Abímelekova vraha. אשה אחת lze přeložit několika způsoby. Neznamená to pouze „jedna žena“, ale také „nějaká žena“.²³¹ S podobným výrazem se čtenář setkává opět během Abímelekova zvolení králem a to v jeho přímé řeči, kde se ptá šekemských, zda pro ně je lepší, aby nad nimi vládl איש אחד nebo sedmdesát mužů (Sd 9,2).²³² Abímelek umírá rukou ženy (Sd 9,54), ale i díky ženě je zvolen králem. Během jednání s šekemskými občany využívá postavení své matky, aby se stal králem (Sd 9,1-2).²³³ I forma, jakou je tato informace zaznamenána může čtenáře odkázat na korunovační scénu. Vypravěč nechává Abímeleka promluvit jen třikrát. Jen nejvýznamější řeči čtenář najde právě při jeho vzestupu a smrti (Sd 9,2 a 9,54).

Stejně jako Gaal se tato bezejmenná žena objevuje odnikud a nečekaně. To nasvědčuje tomu, že ji Hospodin používá jako nástroj své odplaty. Anonymita ženy i mladíka, který akt smrti dokonává, slouží k upoutání pozornosti na Hospodina, který je strůjcem Abímelekova zabití.²³⁴ Použití mlýnského kamene jako vražedné zbraně pak může evokovat ironii. Abímelek zavraždil svých sedmdesát bratrů na jednom kameni, i jeho jeden kámen zabil. Je nutné však poznamenat, že pro „kámen“ zde není užito stejného kořene. Zatímco v Sd 9,5 vypravěč používá běžné označení אבן, v Sd 9,53 čtenář naráží na slovní spojení פלח רכב, I přesto je zřejmé, že vypravěč explicitně vyjadřuje, že odplata byla vykonána a došlo k

²²⁸ MARTIN, James D. *The Book of Judges*. The Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. S. 128 – 129.

²²⁹ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 80.

²³⁰ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 257.

²³¹ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 182.

²³² BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 258.

²³³ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 249 – 250.

²³⁴ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 249.

zadostiučinění a to dokonce podobnými prostředky. Styčnou plochu tvoří i sloveso הרג, které se nachází i ve verších 9,5; 9,18; 9,24 a 9,45. Vypravěč identifikuje Abímelekovu smrt jako odplatu za skutky, které vykonal. Vypravěč na tomto příkladu demonstruje Hospodinovu absolutní moc.²³⁵

Doposud spíše mlčící Abímelek těsně před smrtí pronese svá poslední slova. Jedná se o rozkaz pravděpodobně svému zbrojnoši. Vypravěč je využívá k popsání Abímelekovy ostudné smrti. Abímelekova lebka je rozdracena, čeká ho jistá smrt. I proto se ve verši 2S 11,21 čtenář setkává s tvrzením, že Abímeleka zabila žena svržením mlýnského kamene. Vypravěč čtenáři sděluje, že Baalova přívržence čeká smrt, která je ponižující a nečestná.²³⁶ Vlastně tím, že požádá svého zbrojnoše o tuto poslední službu, Abímelek jen dokazuje svou prohnanou a křivou povahu.

Abímelekova smrt působí i jako paralela smrti midjánských králů Zebacha a Salmuny z Gedeónova narativu. Oba okamžiky smrti jsou vyvrcholením narativů. Zabitím Abímeleka došlo k zadostiučinění, které předjímá Jótam (Sd 9,20). Zabitím midjánských králů došlo zase k naplnění Gedeónových skutků. I Abímelekovu smrt lze vnímat v odkazu Gedeónových činů. Zvěstuje jí jeho syn, který navazuje na jeho ideologii a Hospodin trestá Izrael za nevěrnost, kterou očekával po zaslání osvoboditele Gedeóna. Oba hlavní protagonisté pak k dokončení zabítí povolávají mladíka (tj. נער), který stojí poblíž. Pravděpodobně se jednalo o pobočníka, který nosil svému veliteli výzbroj.²³⁷ Oba příběhy používají kořen הרג pro sloveso „zabít“. Mezi další klíčová slova, která se opakují, patří חרב a שלף, nepřátelé jsou pobiti taseným mečem.²³⁸ Jiní badatelé vidí paralelu ve smrti Sísery (Sd 4,21 a Sd 5,26), který umřel rukou ženy. Z těchto paralel vyplývá, že Abímelek je vnímán jako nepřítel Izraele.²³⁹ Velkým přínosem příběhu je i varování, že nepřítel nemusí vyrůst pouze vně společenství mezi cizími národy. Pod vlivem cizích božstev, která budou uctívána uvnitř Izraele, může vzejít nepřítel i z vlastních řad.²⁴⁰ Toto ponaučení se může z příběhu odnést i dnešní čtenář.

3.26 Sd 9,55

Když izraelští muži uviděli, že Abímelek zemřel, vrátil se každý do svého domova.

V Sd 9,55 následuje záznam reakce Izraelců. Tento verš někteří badatelé staví

²³⁵ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 258.

²³⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 259.

²³⁷ BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 146.

²³⁸ PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. S. 169.

²³⁹ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 250 a 260.

²⁴⁰ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 262.

samostatně. Nepatří podle nich ani do epizody s Abímelekovým usmrcením, ani do závěru.²⁴¹ Protagonisty tohoto verše jsou totiž „izraelští mužové“, kteří se objevují už v úvodu Sd 9. Sd 8,33–35 a Sd 9,55 tvoří rámec vyprávění.²⁴² Jádro příběhu se zaměřuje na šekemské obyvatele (případně na tebeské). Tento fakt podtrhává domněnku, že celý narativ má funkci odstrašujícího příkladu pro Izraelce, kteří se dopouští toho, co je zlé v očích Hospodina. Šekemští v příběhu představují Izraelce a Baal zastupuje všechna kenaánská božstva, která jsou pro Izrael velkou hrozbou. Pokud by byl tento verš vnímán jako pokračování děje, a ne jako jeho rámec, lze se na hlavní protagonisty dívat ještě jinak, dvojím způsobem a úplně protikladným. Izraelci se vrátili do svých domovů a nijak nereagovali na události, které se kolem nich odehrávaly. To znamená, že přestali uctívat Hospodina.²⁴³ Pravděpodobnější variantou je, že Izraelci odešli poklidně do svých domovů a jediní nezemřeli během občanské války. Je tedy zřejmé, že Izraelci jsou pro funkci narativu vykresleni jako ti, kdo uctívali Hospodina, a proto se na ně nevztáhla jeho odplata. Vypravěč tak upozorňuje, že ti z izraelského lidu, kteří zůstanou věrni Hospodinu, přežijí. Věrnost Hospodinu je tak vyzdvihnuta na první místo podmínek k přežití. Bohatství, vychytralost, početná rodina aj. Abímelekovi a šekemským občanům nestačili k přežití. Izraelci mohou mít také funkci pouhých pozorovatelů.²⁴⁴ Zdá se, že po jejich selhání (Sd 8,33–35) jsou vypravěčem vyzváni, aby „si poslechli“ odstrašující příběh o Abímelekovi a šekemských občanech, kteří nevěřili v Hospodina, ale v cizí božstva. Izraelci po skončení vyprávění odcházejí domů, aby s vyslechnutým příběhem naložili podle svého. Čtenář se má v tento moment ztotožnit s izraelským národem a sám se má také nad příběhem zamyslet.

Abímelek mizí ze scény a absolutně nic po sobě nezanechává. Izraelci odcházejí do svých domovů a na předchozí události nijak nereagují. Tímto mlčením opět vypravěč demonstruje Baalovu neexistenci. Hlavní reprezentant baalismu je usmrcen, ale nic nenásleduje, protože není boha, který by trestal. Dokonce není ani zmíněno, že země po nějakou dobu žila v míru. Tato věta se po porážení nepřítele v knize Soudců často opakuje a slouží jako závěr (např. Sd 8,28; 5,31 aj.). Podle Bluedorna by to mohlo znamenat, že agresor byl zneškodněn, ale Izraelci se ještě nepřiklonili k Hospodinu.²⁴⁵

²⁴¹ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 250.

²⁴² BOLING, G. Robert. *Judges*. S. 182.

²⁴³ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 262.

²⁴⁴ BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary*. S. 250.

²⁴⁵ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 261.

3.27 Sd 9,56-57

Tak odplatil Bůh Abímelekovi za zločin, jehož se dopustil proti svému otci, když povraždil svých sedmdesát bratrů.

Též všechny zločiny šekemských mužů obrátil Bůh na jejich hlavu. Postihlo je zlořečení Jótama, syna Jerubaalova.

Poslední dva verše jasně shrnují hlavní motivy celého příběhu. Vypravěč je na závěr vkládá, protože tím kompenzuje skrytost Božího jednání v celém příběhu. Jsou zde vypíchnuty nejdůležitější motivy. Bůh je strůjcem zadostiučinění a díky němu došlo k naplnění prvního i druhého bodu Jótamova zlořečení. Abímelek a šekemští se dopustili něčeho, co bylo zlé v Hospodinových očích a byli za to potrestáni. Abímelek se provinil vyvražděním Hospodinových vyznavačů a šekemští se dopustili více zločinů, které zde nejsou jmenovány, ale pozorný čtenář je jistě všechny zaregistroval.

Bůh je opět označen výrazem אלהים. Toto slovo se vyskytuje v obou verších. Vypravěč tak skutečně zdůrazňuje Boží jednání. Závěrečné verše to spojuje s vysláním zlého ducha (Sd 9,23). I další slovní zásoba je propojena se Sd 9,23–24. Mezi klíčová slova patří zmínka o sedmdesáti bratrech nebo sloveso הרג. Toto sloveso se ostatně opakuje velmi často napříč celého příběhu. To znamená, že je nástrojem k vykonání Jótamova zlořečení.²⁴⁶ Úplně na závěr vypravěč připomíná hlavní motiv celého příběhu. Poukazuje na Jótama, Hospodinova reprezentanta, který byl naposledy zmíněn, když mizel ze scény (Sd 9,21). Vypravěč staví Abímelekova otce do role cíle Abímelekova zločinu. Posléze je opět označen jako Jerubaal. Jeho označení je pak explicitně umístěno na konec celého narativu. Jótam a Jerubaal, Hospodinovi vyznavači, jsou zmíněni na speciálním místě, v úplném závěru celého vyprávění. Tato připomínka slouží jako demonstrování Hospodinovy moci a Baalovy bezmoci. K tomu slouží ještě užití výrazu „šekemští mužové“ místo obvyklejšího „šekemští občané“. Šekemští obyvatelé jsou lidé, kteří uctívají neexistujícího boha, spíše než boha Baala. Vypravěč tak zdůrazňuje, že cizí bohové neexistují.²⁴⁷

Zmínka o Jerubaalovi pak budí dojem, že tento závěr slouží Gedeónovu i Abímelekovu narativu. Gedeón je připomenut hned dvakrát. V Sd 9,56 je nazván Abímelekovým otcem, v Sd 9,57 Jerubaalem, což evokuje nejen užívání tohoto jména napříč Abímelkovým příběhem, ale i epizodu v Sd 6,25–32, kde Gedeón ničí Baalův oltář a dostává

²⁴⁶ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 263.

²⁴⁷ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 263.

jméno Jerubaal. To opět podtrhává myšlenku, že Gedeónův a Abímelekův narativ mají být vnímány jako jeden příběh se stejným teologickým konceptem. Společně demonstrují Hospodinovu moc, jeho nadřazenost nad ostatními bohy, respektive neschopnost nebo dokonce neexistenci ostatních božstev a sebedestruktivní dopad idolatrie.²⁴⁸ V závěru celého vyprávění jsou tyto motivy připomínány slovní zásobou, která čtenáře odkazuje na jiná místa v obou narativech. Čtenář si tak závěrem zopakuje všechna ponaučení, která si měl z příběhu odnést. Opakované použití slova רעה pak čtenáři připomíná, že skutky, které šekemští a Abímelek vykonaly, byly zlé. Baalismus je tedy zlo.

²⁴⁸ BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism*. S. 263 – 264.

ZÁVĚR

Abímelekův narativ nepochybně patří mezi velmi zajímavé a krásné biblické příběhy. Může na první pohled působit jako příběh popisující volbu prvního izraelského krále a její následky. Podrobná analýza však odhaluje netušená teologická témata, která jsou současnému čtenáři skryta pod povrchem. Nyní si shrneme vše, co se podařilo z narativu zjistit.

Abímelekův a Gedeónův narativ patrně tvoří jeden celek. Pokud však s narativy pracujeme samostatně, měli bychom klást začátek Abímelekova narativu do Sd 8,29 nebo Sd 8,33. Konec narativu pak koresponduje s koncem deváté kapitoly.

Abímelekův narativ svými teologickými motivy zapadá do kontextu celé knihy Soudců. Zabývá se Boží milostí, která je podmíněna Zákonem. V Abímelekově příběhu je Zákon nahrazen důrazem na smlouvu s Hospodinem, jejímž uzavření se ovšem izraelský lid zavazuje Zákon dodržovat. Nedodržení smlouvy s Hospodinem je tvrdě potrestáno. Nejčastěji jsou v příběhu znatelné odkazy na Joz 24, kde Izraelci pod Jozuovým vedením znovu uzavírají smlouvu s Hospodinem. Mezi nejmarkantnější odkazy patří lokalizace narativu do Šekemu (Sd 9,1), kdy je slovo Šekem několikrát zmiňováno. Šekemští občané a Abímelek jsou popsáni jako vyznavači božsta Baal-berít, v jehož označení lze opět vnímat odkaz na smlouvu s Hospodinem, respektive na porušení smlouvy s Hospodinem. I slovní zásoba odkazuje do Joz 24. Vypravěč pak čtenáři vysvětluje, co se stane, když nedodrží smlouvu s Hospodinem. Zdůrazňuje smrt těch, kdo smlouvu porušili.

Abímelekův narativ má funkci odstrašujícího příkladu pro izraelský lid. To vysvětluje fakt, že se Izraelci vyskytují pouze v rámci příběhu (Sd 8,33–35; 9,22; 9,55). Ve zbytku narativu figurují šekemští občané nebo šekemský lid, do jehož role se mají Izraelci vžít. Vypravěč varuje izraelský lid před takovým chováním a odstrašuje ho hrozbou naprosto destrukční Boží odplaty.

Z příběhu lze také vyčíst agitaci proti idolatrii. Hospodin je hybatelem všech událostí. Baal, který v příběhu zastupuje všechna cizí božstva, nekoná žádný čin. Hospodin posílá zlého ducha, který rozpohybuje události, které vedou k odplatě (Sd 9,23). Dále Hospodin zřejmě zachraňuje svého reprezentanta Jótama (Sd 9,5). Za Baala jednají jeho vyznavači jako by neexistoval. Šekemští občané najímají Abímeleka (Sd 9,4). Baalovi vyznavači se navzájem masakrují, aniž by zasáhl a dokonce se ukrývají na místě, které mu zasvětili, ale nedočkají se pomoci (Sd 9,46). Baal je tedy v příběhu charakterizován jako neschopné nebo dokonce neexistující božstvo. Zatímco Hospodinův reprezentant Jótam vede dlouhou přímou řeč, do které je dokonce zasazena poetická pasáž, promluvy Baalova reprezentanta Abímeleka jsou

krátké a koncipované tak, aby vypovídaly o jeho pokrouceném charakteru (Sd 9,2; 9,48; 9,54). Tvzení, že příběh brojí proti modloslužbě, podtrhává ještě velmi časté opakování jména Jerubaal, ve kterém jsme odhalili silný protibaalovský nádech. Ukázalo se, že i další jména nesla v příběhu symbolickou hodnotu. Také hebrejské označení šekemských občanů silně poukazuje na baalismus. Vypravěč tak využívá hned několik prostředků, jak na tento skrytý motiv čtenáře upozornit.

Literární formou, kterou vypravěč často používá, je ironie. Nejcitelněji je to znát ve způsobu, jakým Hospodin přivodí smrt baalistů. Místo toho, aby stáli při sobě proti náboženské opozici, vyvražďují se navzájem a to hned v několika rovinách. Další ironii lze vnímat v Abímelekově smrti, která je některými prvky porovnávána se smrtí Jerubaalovců. Abímelek tak umírá podobným způsobem, jaký použil proti svým bratrům. Další silný ironický moment se skrývá ve výběru hory Gerizím, kde Jótam pronáší svou promluvu. Podle Deuteronomia zde mají být vyřčena požehnání, šekemští občané a Abímelek si vyslechnou pouze zlořečení, protože požehnání nejsou hodni.

Současný čtenář si také z příběhu může odnést ponaučení. Abímelek je charakterizován jako panovník šekemského lidu a přesto se stává jeho nepřítelem. Funguje to i naopak. Abímelek považuje šekemské občany za svůj lid a přesto se proti němu obrací. Čtenář má být varován před situací, která může nastat i v běžném životě. Nepřítel se může ukrývat i ve vlastních řadách. Rány od takového nepřítele jsou nejbolestnější.

Současný čtenář může v narativu najít i výklad Zlatého pravidla: „Co nechceš, aby Ti jiní činili, nečiň ty jim.“²⁴⁹ Abímelek vyvražďuje náboženskou a politickou opozici, ale nakonec sám umírá. S tím souvisí i motiv odplaty, který je v narativu zásadní. Čtenář si může z narativu odnést ponaučení, že když bude páchat zlé skutky, vždy budou potrestány, ať už Bohem nebo jiným principem.

²⁴⁹ Toto pravidlo je přímo vyřčeno na několika místech ve Starém i Novém zákoně (Tob 4,15; L 6,31; Mt 7,12)

Použitá literatura

Prameny

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger, W. Rudolph. 5. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. 1574 s. ISBN 978-3-438-05222-3.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad. Přeložily Ekumenické komise pro Starý a Nový zákon. Praha: Česká biblická společnost, 1985. 287 s. ISBN neuvedeno.

Literatura

BLOCK, Daniel Isaac. *Judges, Ruth*. NAC, 6; Nashville, TN: Broadman & Holman, 1999. ISBN neuvedeno.

BLUEDORN, Wolfgang. *Yahweh versus Baalism: a theological reading of the Gideon-Abimelech narrative*. London: Sheffield Academic Press, c2001, 320 s. ISBN 1-84127-200-0.

BOLING, G. Robert. *Judges*. 1st ed. New York: Doubleday, 1985, xxi, 338 s. ISBN 0-385-01029-x.

BOOGAART, Thomas A., 'Stone for Stone: Retribution in Story of Abimelech and Shechem', *JSOT* 32 (1985), pp. 45 – 56. ISBN neuvedeno.

BUBER, Martin a Richard SCHEIMANN. *Kingship of god*. 3rd ed. New Jersey: Humanities Press, 1990, 228 s. ISBN 0-391-03658-0.

BUTLER, Trent C. *Word biblical commentary. Volume 8, Judges*. Nashville: Nelson, 2009, xcii, 537 s. ISBN 978-0-8499-0207-9. str. ii.

CROWN, A. D. „A Reinterpretation of Judges IX in the Light of Its Humour“, *AbrN* 3: 1963. ISBN neuvedeno.

DILLARD, Raymond B a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. 2. vyd. Přeložil Pavel Štíčka. Praha: Návrat domů, c2011, 450 s. ISBN 978-80-7255-244-3. S.

DOUGLAS, J. *Nový biblický slovník*. 2. vyd. Přeložil Alena Koželuhová. Praha: Návrat domů, c2009, xvii, 1243 s. ISBN 978-80-7255-193-4.

GERBRANDT, Gerald Eddie. *Kingship according to the deuteronomistic history*. Atlanta: Scholars Press, 1986, xv, 229 s. ISBN 0-89130-968-3.

HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. 1. vyd. Praha: Advent-Orion, 2003, 630 s. ISBN 80-7172-865-9.

JOBLING, David. *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible II*. Sheffield: JSOT Press, 1986. ISBN neuvedeno.

JORDAN, James B. *Judges: God's War Against Humanism*. Tyler, TX: Geneva Ministries, 1985. ISBN neuvedeno.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Slovník biblické teologie*. Vyd. 2. Praha: Academia, 2003, 658 s. ISBN 80-200-1127-7.

MARTIN, James D. *The Book of Judges*. The Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. ISBN neuvedeno.

MCCANN, J. *Judges*. Louisville, Kentucky: John Knox, c2002, x, 146 s. ISBN 0-8042-3107-9.

MOORE, George Foot. *A critical and exegetical commentary on Judges*. 1. ed. (reprint). Edinburgh: T. & T. Clark, 1895 (1. vyd.), 746 s. ISBN 0-567-05004-1.

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*. 3.vyd. Praha: Kalich, 1992, 1399 s. ISBN 80-7017-528-1.

OEMING, Manfred. *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2001, 261 s. ISBN 80-7021-518-6.

PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. 4. vyd. Praha: Kalich, 2006. 188 s. ISBN 80-7017-029-8.

POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2006, 508 s. ISBN 80-7021-779-0.

PRESSLER, Carolyn. *Joshua, Judges, and Ruth*. 1st ed. Louisville: Westminster John Knox Press, c2002, x, 312 s. ISBN 0-664-25526-4.

SOGGIN, Jan Alberto. *Judges: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981,

305 s. ISBN 0-664-21368-5.

WEINGREEN, J. Učebnice biblické hebrejštiny. 2. čes. vyd. Praha: Karolinum, 2003, 358 s. ISBN 80-246-0623-2.

WONG, Gregory T. *Compositional strategy of the book of Judges: an inductive, rhetorical study*. Leiden: Brill, 2006, xii, 287 s. ISBN 90-04-15086-2.

Summary

Abimelech's narrative belongs undoubtedly among interesting and beautiful biblical stories. Very often it uses the literary form of irony. Abimelech's and Gideon's narrative probably belong to one unit. If we work with each narrative separately, we should place the beginning of Abimelech's narrative to Judges 8,29 or Judges 8,33. Similar analysis uncovers unexpected theological issues, that are hidden to nowadays reader. Abimelech's narrative fits into the context of whole Book of Judges with its theological motives. It deals with God's mercy, which is conditioned by the Law, or better the contract with Lord, that is conditioned by obeying the Law. The story often refers to Joshua 24. Abimelech's narrative probably works as deterrent example for all of Israel. On particular case of Abimelech, citizens of Shechem and the Baal-berit deity it shows the destructive consequences of idolatry. The story criticizes worshipping of alien gods and highlights their non-existence.